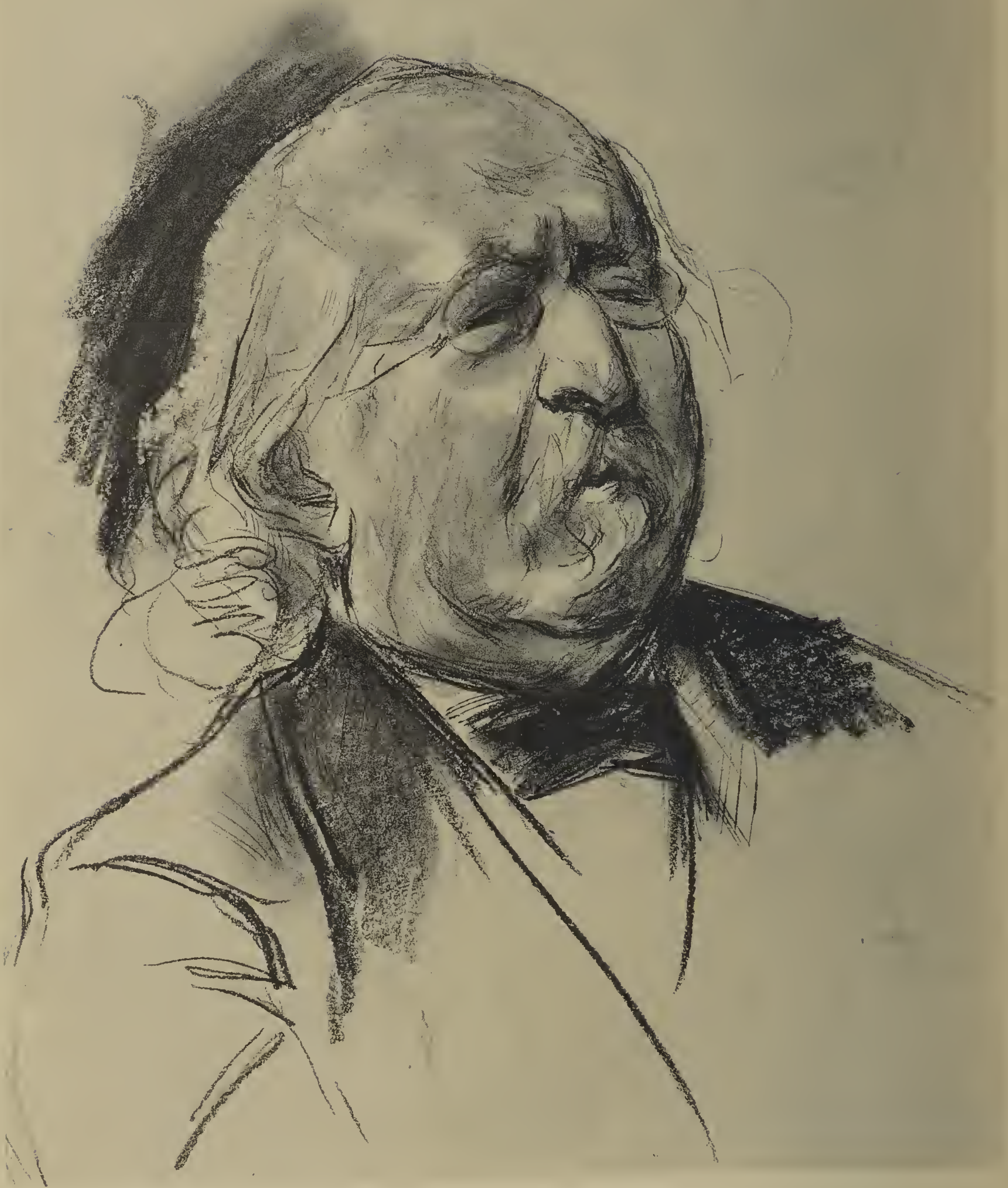


Veröffentlichungen der
Akademie für die Wissenschaft des Judentums

HERMANN COHENS
JÜDISCHE SCHRIFTEN

Mit einer Einleitung
von
Franz Rosenzweig
herausgegeben von Bruno Strauß

Berlin 1924
C. A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung
Gegr. 1729



HERMANN COHENS

JÜDISCHE SCHRIFTEN

Erster Band

Ethische und religiöse Grundfragen



Berlin 1924
C. A. Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung
Gegr. 1729

Vorwort

Der Gedanke, seine kleinen jüdischen Schriften zu sammeln, hat Hermann Cohen in seinen letzten Lebensjahren häufig beschäftigt. Und wenn es ihm beschieden gewesen wäre, das Erscheinen seines religionsphilosophischen Grundwerkes zu erleben, so wäre er ohne Zweifel der Ausführung dieses Vorhabens näher getreten. In wie engem Zusammenhange er diese beiden Publikationen dachte, zeigt seine Absicht, wie das Grundwerk dem Andenken des Vaters, so die Sammlung dieser Präludien dem Andenken seiner Mutter zu widmen. Über die Gesichtspunkte freilich, von denen aus er Auswahl und Anordnung getroffen hätte, lassen sich keine Vermutungen äußern.

Für die vorliegende Sammlung mußte sich mit dem Wunsche, den unverlierbaren und auf weite Zeiten hin unausschöpfbaren Gehalt dieser jüdischen Gedanken aufs neue dem Publikum zugänglich zu machen, das Streben verbinden, zugleich auch die geschichtliche Entwicklung dieses großen Vertreters des deutschen Judentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Möglichkeit vor Augen zu führen. Es ergab sich daraus einmal die Notwendigkeit, die Sammlung möglichst vollständig zu gestalten. Nur wenn die Gesamtheit seines jüdischen Lebenswerks sichtbar gemacht wurde, ließ sich ein Überblick über die Stufen, Wandlungen und Ausgestaltungen gewinnen, durch die es zu der Krone seines religiösen Grundwerkes aufstieg. Daß bei solch vollständiger Sammlung die Grundgedanken seiner Lehre in kräftigen Wiederholungen heraustreten, durfte eher erwünscht sein als schrecken. Denn abgesehen davon, daß das Einschärfen der Grundlehren, das „Sagen in vielerlei Weise“ oder — wie er sein Lehren so gern nannte — sein „Predigen“ einen Grundzug Cohenscher Lehrmethode in bewußter Absicht bildete, stellen auch die verschiedenen Ausdrucksformen und Formulierungen, deren er sich bediente, nicht unbeachtliche Hilfsmittel dar, durch welche die

Fortentwicklung und Weiterbildung der Gedanken gefördert und verfeinert wurde. So bieten diese drei Bände nicht nur eine nahezu vollständige Zusammenstellung aller jüdischen Schriften Cohens, die im Drucke erschienen sind, sondern es konnten auch mit gütiger Erlaubnis von Frau Geheimrat Cohen sechs im Nachlaß vorhandene, bisher unveröffentlichte Vorträge noch hinzugefügt werden („Die Messiasidee" — „Die Versöhnungsidee" — „Der Stil der Propheten" — „Die Lyrik der Psalmen" — „Über die ästhetische Bedeutung unserer religiösen Bildung" — „Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten"). Von den in meiner Bibliographie („Neue jüdische Monatshefte" 1918, Heft 15/16) verzeichneten Schriften fehlen nur solche, die entweder eine inhaltsgleiche Zweitbearbeitung einer aufgenommenen Arbeit darstellen oder in einem nur losen Zusammenhang zum Judentum stehen oder endlich von mehr persönlichem als allgemeinem Interesse sind[1]). Ein glücklicher Fund gestattete es im letzten Augenblick nach vollendeter Drucklegung, eine der Bibliographie von 1918 unbekannt gebliebene Arbeit aus Cohens Frühzeit „Virchow und die Juden" wenigstens noch in einen Anhang zum zweiten Bande aufzunehmen, wo sie sich mit dem ursprünglich ausgeschiedenen Wellhausen-Abschiedsgruß nunmehr vereint findet.

Die andere Notwendigkeit, die sich aus den oben gekennzeichneten Grundsätzen ergab, betrifft die Anordnung. Hier lag der Gedanke nahe, die zeitliche Folge der Schriften zur maßgebenden Richtlinie zu machen. Aber bei dem Reichtum der Interessen und der Mannigfaltigkeit der Gebiete, die berührt werden, er-

---

[1]) Es sind folgende (in Klammer stets die Nummer der Bibliographie): „Dem fünfzigjährigen Doktor medicinae Herrn Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann ein Festgruß" (Nr. 7); „Der 80. Geburtstag des Herrn Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann" (Nr. 12); „Worte der Trauer um Hermann Lewandowsky" (Nr. 15); „Immanuel Kant. Zu seinem 100jährigen Todestage" (Nr. 18); Rezension von J. Freudenthal, Spinoza (Nr. 22); „Zum Jubiläum unserer staatsbürgerlichen Gleichberechtigung" (Nr. 37); Rede bei der Trauerfeier für Geh. Justizrat Dr. Hermann Veit Simon (Nr. 46); Worte an der Bahre Siegfried Brünns (Nr. 53); aus den Streiflichtern in den „Neuen Jüd. Monatsheften" (Nr. 58): „Neujahr und Versöhnungstag" (1), „Monotheismus und Messianismus" (4. 5), „Ein abessinischer Rationalist im 17. Jhd." (7), „Eine Selbstanzeige" (15); „Zu Martin Luthers Gedächtnis" (Nr. 59); „Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung" (Nr. 62).

wies sich dieser Gedanke als nicht rein durchführbar. Zusammengehöriges wäre auseinandergerissen, Grundsätzliches mit Zeitgeschichtlichem, Fachwissenschaftliches mit Volkstümlichem in unerträglicher Weise vermengt worden, kurz — die innere Chronologie wäre zugunsten einer äußerlichen hintangesetzt worden. Es erschien darum richtiger, eine sachlich inhaltliche Gruppierung zur Grundlage zu machen und innerhalb der so entstandenen Gruppen nach Möglichkeit das zeitliche Nacheinander zu wahren. Unter diesem Gesichtspunkt ergaben sich dem musternden Blicke ganz natürlich drei Hauptgruppen: einmal die religionsphilosophischen Arbeiten fachwissenschaftlichen Charakters, die systematisch und historisch den Ideen des Judentums gewidmet sind; dann eine Gruppe, welche die Vorträge und Aufsätze zusammenfaßt, in denen Cohen sich immer wieder bemüht, die Ergebnisse seiner ethischen und religiösen Untersuchungen einem weiteren Publikum verständlich zu machen und einzuprägen; und schließlich eine Gruppe, in der sich zeigt, wie Cohen von dem theoretisch gewonnenen Boden aus die Ereignisse der jüdischen Zeitgeschichte begreift und mitarbeitend an ihnen teilnimmt. Aus äußeren Gründen wurde die hier erstgenannte Gruppe dem dritten Bande unter der Überschrift „Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte", die hier zweitgenannte dem ersten unter der Überschrift „Ethische und religiöse Grundfragen" und die letztgenannte dem zweiten unter der Überschrift „Zur jüdischen Zeitgeschichte" zugewiesen. Daß diese Einteilung in gedanklich zusammengehörige Gruppen nicht ohne Schwierigkeiten zu bewerkstelligen war, wird jeder verstehen, der sich sagt, wie fließend bei Arbeiten, die sich auf den einander benachbarten Gebieten ethischer und religiöser, religionspolitischer und sozialer, religionsphilosophischer und philosophiegeschichtlicher Probleme bewegen, die Grenzen sind. So hätte gewiß hier und da ein Aufsatz, den etwa der dritte Band bietet, mit triftigen Gründen auch im ersten Platz finden können, und manche Arbeit im ersten Band hätte ihre Statt im zweiten beanspruchen können. Im ganzen darf aber wohl die Hoffnung ausgesprochen werden, daß es gelungen ist, in die große Masse dieser Schriften begründete Gliederung und übersichtliche Ordnung zu bringen. — Um eine bequeme Übersicht über die zeitliche Aufeinanderfolge der einzelnen Schriften zu gewähren, ist

ein chronologisches Gesamtinhaltsverzeichnis dem ersten Bande vorangestellt worden.

Die Texte sind, abgesehen von der Ausmerzung von Druckfehlern und offenbaren Versehen, so zum Abdruck gekommen, wie sie zuerst erschienen sind. Lagen zweite Auflagen vor, so dienten diese natürlich als Grundlage. Über den ursprünglichen Ort des Erscheinens wie auch, so weit es möglich war, über die Entstehungsgeschichte und die Nachwirkung der einzelnen Arbeiten geben die Anmerkungen Auskunft, die jedem Bande beigegeben sind; sie bemühen sich auch, einige notwendige Erläuterungen zu geben.

Ich darf diese Bände nicht aus der Hand geben ohne ein Wort des Dankes an Frau Geheimrat Cohen, die mir in freundlicher Weise die in ihrer Hut befindlichen Schätze zur Verfügung stellte, an Herrn Professor Julius Guttmann, dessen wertvolle Beratung der Arbeit auf Schritt und Tritt zugute kam, und an Herrn Sanitätsrat Dr. Bradt, der durch seine unermüdliche Tatkraft ihr Zustandekommen überhaupt erst ermöglichte. Mit Trauer gedenke ich endlich des zu früh dahingegangenen Dr. Benzion Kellermann, der bei schwindenden Kräften noch seine fördernde Teilnahme diesen Bänden gewidmet hat.

Berlin, im März 1924.

Bruno Strauß.

Gesamt-Inhaltsverzeichnis
der drei Bände nach zeitlicher Folge

Inhalt

des ersten Bandes

Einleitung

von

Franz Rosenzweig

Das große Geschenk, das die Akademie für die Wissenschaft des Judentums mit diesen drei Bänden der deutschen wie der Weltjudenheit und darüber hinaus noch manchem, der guten Willens ist, macht, umfaßt alles, was Cohen ausdrücklich zu jüdischen Fragen und über jüdische Gegenstände für den Druck geschrieben hat. Es umfaßt nicht all das Viele und Bedeutende, was in seinen andern Schriften verstreut, teils gelegentlich, teils aber auch in größeren zusammenhängenden Abschnitten, zum Thema Judentum gesagt ist, ferner naturgemäß nicht, was Briefe, Gespräche, Vorlesungen, soweit bekannt, zu diesem Thema beisteuern könnten, endlich, ebenso natürlich, nicht das Allerwichtigste, das große Nachlaßwerk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums". Aus diesem dreifachen Nicht ergibt sich die Aufgabe dieser Einleitung. Sie hat den Kosmos des Cohenschen Schrifttums zu zeichnen, aus dem diese jüdischen Schriften eben doch nur ein Ausschnitt sind. Sie hat den Versuch zu wagen, so gut es geht, hinter dem literarischen Kosmos die Gestalt seines persönlichen Demiurgen sichtbar zu machen, dessen Leben in seinem schicksalhaften Gange vielleicht einmal noch für jüdischer, in einem tieferen Sinne jüdisch, erkannt werden wird als alle seine einzelnen gedanklichen Äußerungen. Und sie hat endlich der Lektüre jenes klassischen Werks, obwohl sie auch ihm als Einführung im weiteren Sinn dienen kann und mag, nicht vorzugreifen, sondern muß erwarten, daß auf jedem Bücherbrett, wo diese drei Bände der Parerga und Paralipomena Platz gefunden haben, neben ihnen der eine des Hauptwerks steht. In und bei all dem will sie zugleich die doppelte und scheinbar entgegengesetzte Schwierigkeit des Cohenschen Denk- und Schreibstils dem Leser zu bewältigen helfen: daß das Schwere schwerer, das Leichte leichter erscheint als es ist. Über den Tiefen liegen Ober-

flächen, unter den Oberflächen ruhen Tiefen; in der Einheit des Menschen sind sie verbunden.

Die deutsche Universität, wie sie bis zum Kriegsausgang bestand, verdankt ihre Bedeutung, für die es in den andern Ländern unsres Kulturkreises keinen Vergleich gibt, einem einzigartigen Zusammentreffen nationaler und weltgeschichtlicher Entwicklungen. Sie ist ein durchaus neuzeitliches Gebilde. Berlin, die Neugründung von 1811, stellt den neuen Typ zum erstenmal institutionell hin, nachdem ihn Jena im letzten Jahrzehnt des alten Jahrhunderts in prachtvoller, aber rasch verwelkter Blüte allsichtbar gemacht hatte. Vorstufen lassen sich höchstens in Göttingen bis in die Mitte, in Halle bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus verfolgen. Aber seit dem Anfang des neuen Jahrhunderts beginnt, eben von Jena aus und verbunden mit einer Diaspora seiner Professoren, eine Ausbreitung des neuen, des Jenenser Geistes zunächst auf die neugegründeten oder wiedererweckten Universitäten des Südens, die dann von der Gründung Berlins ab in den beiden nächsten Jahrzehnten alle deutschen Universitäten ergreift und ihre geistige Physiognomie dauernd bestimmt.

Was ist nun dies Neue, wodurch der deutsche Professor des 19. Jahrhunderts für sein eigenes Bewußtsein wie in den Augen seiner Mitbürger etwas wurde, was weder sein Vorgänger im 18. Jahrhundert noch sein Kollege außerhalb des deutschen Kulturgebiets war: bestellter und verantwortlicher Wächter über die Seele der Nation, gewissermaßen der „Philosoph-König“ der Platonischen Politie? Wie kam der Lehrer einer Jugend, die sich zu Amt und Brot vorbereitet und außerdem nach Möglichkeit austobt, — denn das bleibt auch hier wie anderswo und jetzt wie vordem der nüchterne Alltag dieses Berufs —, wie kam er zu einem so festtäglich gesteigerten Selbstbewußtsein, das dadurch, daß die Nation es anerkannte, zu einer lebengestaltenden Wirklichkeit wurde? Ein Zustand, der noch um 1900 so spezifisch deutsch war, daß ein deutscher Professor, der damals Amerika bereiste, sich gezwungen sah, den Leuten klarzumachen, daß sie ihn nicht als einen Schulmeister für neunzehnjährige Buben anzusehen hätten, sondern als — nun eben als einen deutschen Professor.

Die Antwort wird schon gewiesen durch die entscheidende Stellung Jenas in dem geschilderten historischen Prozeß. In dem

Jena dieses Jahrzehnts hat sich jenes einzigartige Zusammentreffen ereignet, daß ein großer Augenblick des Gedankens, des seiner Natur nach stets weltgeschichtlichen, mit einem großen Augenblick der Sprache, der ihrer Natur nach stets nationalgeschichtlichen, in harmonischem Stundenschlag zusammenklang. Wenn Platon die große Kunst seines Volkes aus seinem Schönstaat hatte verbannen müssen, wenn das Denken des Mittelalters und noch der Renaissance sich in dem Jenseits einer Weltsprache über den lebendigen Völkersprachen abspielte, wenn noch unmittelbar vor diesem großen Augenblick Kant seine Ästhetik schreiben konnte, ohne von Goethe ernstlich etwas zu wissen, und Goethe ebendamals, also erst nach Italien, die erste kühle Notiz von der vor einem runden Jahrzehnt erschienenen Vernunftkritik nahm, so geschah nun — in Goethes und Schillers Zusammenkommen zunächst, dann in dem von Fr. Schlegels Trompetenstößen begleiteten Bekenntnis Fichtes und Schellings zu Goethe, endlich des auch hier abschließenden Hegel zu beiden großen Dichtern — das weltgeschichtliche Wunder: die universale Philosophie feierte ihre Versöhnung mit der nationalen Kultur, die Sprache der Dichter verleibte die Gedanken der Denker. So entstand das, was man den deutschen Idealismus nennt, Deutschlands Rechtstitel auf die geistige Vorherrschaft, die es tatsächlich das neunzehnte Jahrhundert lang ausgeübt hat. Nicht Kant hätte diese Macht ausüben können, sowenig wie der vorschillersche Goethe, obwohl sie beide in der Einsamkeit ihrer Erscheinung sich dem Sinn noch gewaltiger einprägen als irgendeine der späteren Gestalten. Erst das Zusammenfließen der beiden Ströme, die von diesen zwei Männern ausgingen, hat jene Weltmacht des deutschen Geistes begründet.

Und dieser Zusammenfluß geschah nun in einer Universität. Nicht an einem Hof — Weimar war schon wieder kein „Hof“ mehr —, nicht in einer Stadt — Jena war es damals noch weniger als heute —, sondern an einer Universität. Seit den Zeiten der Pariser Hochscholastik ist es das erste Mal, daß die schöpferische Philosophie an der Universität ihren Sitz errichtet; noch Kant hatte nicht geglaubt, das Beste, was er wissen konnte, den Buben vortragen zu dürfen, und hatte statt der eigenen die von ihm selbst überwundene Philosophie gelehrt. Jetzt wurde für eine Weile — Schopenhauers berühmte Schmähschrift zeigt, wie kurz sie war — Philosophieprofessor und Philosoph ein und dieselbe Person.

Die Erscheinung selbst konnte grade in der Philosophie unmöglich allgemein und dauernd werden, aber sie hat den Stand im ganzen geadelt, in der Form, in der ein Stand sich adeln kann: indem die Ansprüche, die er selber an sich stellt und an sich gestellt haben will, steigen. Der deutsche Professor des 19. Jahrhunderts will zwar kein Philosoph sein, aber er will sein Fach philosophisch behandeln, mit dem Ernst und dem Tiefgang der Philosophie; auch er glaubt seinen Anspruch, Lehrer sein zu dürfen, nun gebunden an die Voraussetzung, daß er, er selber, auch Forscher und Denker ist. Und Männer wie Ranke, Savigny, Grimm, Helmholtz sind getragen von der Überzeugung, daß die Empirie, so wie sie von ihnen getrieben wird, selber schon Philosophie ist. So fühlt sich der Stand, jeder in ihm, im Kleinen als das, als was sich jene großen Denker des Jahrhundertanfangs im Großen gefühlt haben: als, man kann es schon kaum anders ausdrücken, Mittler zwischen dem Weltgeist und dem eigenen Volk, berufen, diesem die Wege jenes zu deuten und ihm seine Botschaften auszurichten.

In diesen Stand trat mit seiner zum Wintersemester 1873 vollzogenen Habilitation als Privatdozent der Philosophie in Marburg der 31 jährige Sohn des Synagogenvorsängers und Lehrers des kleinen anhaltischen Städtchens Coswig, Hermann Cohen. Er fand, nachdem seine Habilitationsversuche in Berlin ehrenvoll genug, nämlich wegen der kühnen Originalität seiner ersten großen Schrift, gescheitert waren, hier auf Grund ebendieses Buchs eine ungewöhnlich glänzende Aufnahme. Schon nach einem halben Jahr schlug ihn die Fakultät an einziger Stelle zum Ordinarius vor; drei Jahre später wurde ers. Was war es, was so auf die gelehrten Zeitgenossen wirkte, daß A. Lange ihm auf sein erstes Buch hin schrieb: „Sie fangen ja mit uns allen von vorne an“ und was dem jungen Gelehrten einen so stolzen Beginn der akademischen Laufbahn — noch der Greis nennt es erinnernd ein „Vorbild in der Geschichte der Habilitationen“ — schuf?

Die großen Systeme waren zusammengebrochen. Aber die befreiten Erfahrungswissenschaften wie überhaupt die ganze Kultur der Zeit schleppten noch an hundert Stellen die Teile des zerrißnen Fadens nach, der sie alle miteinander umschlungen hatte. Die Philosophie, indem sie sich teils auf die Erforschung ihrer eigenen Geschichte zurückzog und so sich selber beschied, Wissenschaft unter Wissenschaften zu sein, teils, wo sie noch sich

eine eigene Aufgabe anmaßte, den Ruf „Zurück zu Kant" erhob, aber diesen Ruf nur als eine Mahnung zu kritischer Besonnenheit und zum Aufräumen der noch umherliegenden Systemtrümmer der Nachkantianer verstand, war dieser Situation so wenig gewachsen, daß eben damals noch der Spätling der nachkantischen Bewegung, Schopenhauer, seinen Siegeszug antreten konnte. Da schien in Cohens Schrift „Kants Theorie der Erfahrung" ein Anlauf genommen, die auseinandergefallenen Mächte des geistigen Lebens der Universität von der Philosophie her wieder zusammenzufassen. Und zwar unter Wahrung der inneren Tendenzen der zeitgenössischen Universitätsphilosophie, nämlich der kantrestaurativen und der philosophiehistorischen. Es sind zwei Entdeckungen, durch die Cohen sich und der Zeit diesen Weg erschloß: einmal der kühne und doch quellenmäßig begründbare Nachweis, daß schon Platons Ideenlehre kritischer Idealismus gewesen sei und daß dieser mithin ebenso alt sei wie die Philosophie, welche Entdeckung sich dann naturgemäß auswuchs zu einer Aufrollung der ganzen philosophiegeschichtlichen Front von diesem Punkt aus; dann die andre, die systematische, mit einem imponierenden Aufgebot an Kantphilologie gewonnene, daß das Wesentliche der Kantischen Kritik nicht ihre „Zermalmungs"-, sondern ihre „Grundlegungs"-Kräfte seien; Kant hatte also nur deshalb vor Überschreitung der Erfahrungsgrenzen gewarnt, um die Philosophie um so fester der Erfahrung selber zu verbinden, — wobei Erfahrung, was wieder an genug Kantstellen nachzuweisen war, der Wissenschaft gleichgesetzt wurde, im weiteren Verfolg dieser Entdeckung aber den ganzen Bereich der menschlichen Kultur umschloß. Es ist klar, wie hier die erwähnten Zeitforderungen befriedigt wurden; Cohen war Philosophiehistoriker und Kantianer so gut wie irgendeiner der Zunftgenossen; aber in der Art, wie er beides und dadurch zeitgemäß war, liegt schon ein Mehr, das ihn und die Zeit weitertrieb. Gewiß, er ist Philosophiehistoriker, aber die Philosophiegeschichte, die er entwirft, ist trotz aller Betonung des Philologischen, das „immer in Ordnung sein muß", doch etwas Grundandres als das, was die Zeitgenossen erstrebten: aneinandergereihte exakte Monographien über die einzelnen Denker oder, sei es schon, über die einzelnen sich ablösenden Probleme. Was Cohen als Philosophiegeschichte erstrebt, ist nicht mehr und nicht weniger als eine Geschichte der einen menschlichen Vernunft, also nichts

andres als was bei Hegel Kern und Stern des Systems ist. Und gewiß, Cohen ist Kantianer, aber sein Kantianismus ist trotz aller auch bei ihm vorhandenen Betonung der kritischen Vorsicht, die er nie aufgegeben hat, doch etwas ganz andres als die sauersüße Verlegenheitsbescheidung vor den hohen Trauben des Systems. Sondern Cohen gibt dem Kantianismus, indem er das Positive an Kants Erfahrungsbegriff hervorarbeitet und den so bestimmten dann mit der weltgeschichtlichen Erfahrung der Menschheitskultur erfüllt, die Wendung zum System, zum System der Kultur, wie es wiederum zuletzt Hegel errichtet hatte.

So geht er, als einziger unter den Zunftgenossen in diesen Jahrzehnten, den Weg zum System. Er geht ihn in bewußter Ablehnung und unbewußter Nachfolge der großen Denker, die zu Anfang des Jahrhunderts Kants Denken und Goethes Leben zu der Kulturmacht des deutschen Idealismus verschmolzen hatten, insbesondere Hegels, an den seine Gedanken immer wieder anklingen. Jenes Unbewußtsein hat ihm die Kraft zu diesem großen Werk gegeben, aber jenes Bewußtsein war gleichwohl berechtigt. Denn nicht bloß, daß er die kantianischen Vorbehalte nicht aus dem Auge verlor, von denen er wie die Zeit ausgegangen war, sondern auch das Ziel, zu dem sein Denken hinsteuerte, lag, mehr als er wissen konnte, jenseits des von jenen Denkern abgesteckten Kreises des Jahrhunderts. Hier nähern wir uns dem Mittelpunkt dieser Betrachtung. Wo trieb dieses Mannes Denken über seine bewußten und unbewußten Zusammenhänge mit dem Vergangenen hinaus und wurde so erst im höchsten Sinne schöpferisch?

Die Titel der drei Teile des Systems haben ein gemeinsames, scheinbar klares, in Wirklichkeit sehr schwieriges Wort: „rein". Cohen gebraucht das Wort in ganz andrer Bedeutung als Kant. Während Kants reine Vernunft die von der Erfahrung losgelöste Vernunft ist, die eben deswegen „kritisiert" wird, ist Cohens reine Erkenntnis die auf Erfahrung bezogene Erkenntnis, die in gesetzmäßigem Zusammenhang alles, schlechtweg alles in sich enthält, was zu ihrer Leistung erforderlich ist. Oder während Kants reine praktische Vernunft von allen Bedingungen, äußeren wie inneren, losgelöst, das Gesetz des sittlichen Handelns verkündet, ist Cohens reiner Wille der wirkliche und verwirklichende sittliche Wille, der von allen sittlichen Kräften der Seele, von der Leidenschaft, dem „Affekt", beschwingt und getragen wird. Rein bedeutet also hier

zwar auch rein von etwas, aber nicht wie bei Kant rein von allem andern, sondern nur rein von allem, was die gesetzmäßige Leistung, zu der das Reine bestimmt ist, stören würde. Rein im Kantischen Sinne wäre chemisch reiner Alkohol, rein im Sinne Cohens wäre ein reiner Wein, bei dem die Reinheit auf der gesetzmäßigen Mischung der Elemente beruht.

Diese Wendung zum Positiven, diese Konkretisierung schon in den Torinschriften des Systemgebäudes wirkt sich nun auch im Grundriß des Ganzen aus. Nicht bloß, daß der systematische Zug des Cohenschen Denkens unermüdlich die Fäden zwischen den drei Systemteilen spannt, um in jedem Augenblick sich der wechselseitigen Lageverhältnisse zu versichern; sondern darüber hinaus plant er über den drei für den Nachfolger Kants vorgezeichneten Systemteilen eine wölbende Kuppel, Psychologie des Kulturbewußtseins, die als vierter Teil des Systems das Ganze zusammenfaßt und durch ihre konkrete Einheit die Unwirklichkeit, die den einzelnen Disziplinen trotz aller Kulturbeziehung etwa noch anhaftet, weil und insofern sie doch nur einzelne sind und der Mensch der Kultur ein einheitlicher ist, überwindet. Der unbewußte und deshalb im Gegensatz zu all den schwächlichen Erneuerungsversuchen, die in den letzten Jahrzehnten auftauchten, wirklich geniale Hegelianismus dieses Neukantianers hätte in dieser Psychologie des objektiven Geistes zu einer ähnlich großartigen Zusammenfassung der Ergebnisse des neunzehnten Jahrhunderts geführt, wie sie Hegel für die Voraussetzungen des eben beginnenden gegeben hat, wenn sie — geschrieben wäre. Aber sie ist nicht mehr geschrieben, sondern an ihrer Stelle steht, nicht für das Bewußtsein des Autors, der vielmehr noch in seinen letzten Lebenstagen davon sprach, aber für den dieses Lebensschicksal im ganzen überschauenden Blick, ein andres Werk, ein Buch, das nur durch besondere Vorrichtungen daran verhindert werden konnte, den Bau des Systems zu sprengen, und das noch leben wird, wenn einst auch dieses System den Gang aller Systeme gegangen sein wird: die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.

Denn so groß das philosophische Werk dieses Mannes dasteht — und in der Zunft ist in jenen Jahrzehnten nichts geschaffen worden, was sich ihm auch nur entfernt vergleichen ließe —, so ist er selber doch immer noch größer gewesen als sein Werk. Das Werk gab dem Geist des Jahrhunderts, des idealistischen, des

b*

deutschen Jahrhunderts, Gestalt; aber es war diesem Geiste nicht verschrieben; mochte seine Krone nur den Raum dieses Jahrhunderts überschatten, die Wurzeln streckten sich weit hinaus in den Raum der Zeiten. Das, was der Historiker der deutschen Zeitgeschichte „den großen Gedanken der Immanenz“ nannte, die Kultur- und Diesseitsseligkeit, in der dies Jahrhundert webte, — so tief Cohen aus diesen Bechern getrunken hat, berauscht wurde er nie. Man könnte das wohl zurückzuführen versucht sein auf das, was ich vorhin seine nie preisgegebenen Kantischen Vorbehalte nannte. Aber Kantianer hat es genug gegeben: warum hat bei keinem der Protest gegen den „großen Gedanken der Immanenz“ jenen wirklich von „drüben“, aus einem wirklichen Drüben kommenden und deshalb unüberhörbaren Klang, wie ihn diese Stimme hat, wenn sie gegen alle Zauber eines noch so sehr spiritualisierten Pantheismus den einzigen Gott behauptet, den allem Geschöpf unvergleichlichen Ursprung der Natur *und* der Vernunft, und gegen alle Ansprüche der Kultur das unveräußerliche Recht der Seele. Denn diese beiden Gedanken, systematisch gestaltet in den Schriften des Alters, sind die goldnen Schlüssel, die erst die geheimen Schatzkammern erschließen, die sich unter den auf der Oberfläche sichtbaren Rationalismen seines Wahrheits- wie seines Menschheitsbegriffs wölben. Er hat diese Schlüssel, wenn auch zeitweise verlegt, stets besessen; wer ihn sah und hörte, der mußte es merken, welche Tiefen unter seinen Worten lagen; der Welt hat erst der Greis, ja erst der Tote die Schlüssel überliefert. Dieser Rationalismus brauchte keinen Irrationalismus zu scheuen, denn die Vernunft selber war ihm ein Wunder; dieser Ethizismus brauchte keinen Individualismus anzuerkennen, denn die Menschheit selber, die er glaubte, wuchs auf dem Acker der Seele.

Es ist aber ein langer Weg, der bis zu dieser Selbstentdeckung und Selbstoffenbarung — es war beides zugleich und mehr noch das zweite als das erste — führte, ein Weg der Vollendung und ein Weg der Umkehr und der Heimkehr. Vom Mann der Umkehr oder Heimkehr — hebräisch ist das ein Wort — sagt der Talmud, daß sein Platz im Himmel da sei, wo selbst die vollkommen Gerechten nicht zu stehen vermögen. Einen solchen „Baal t'schuwoh“ nannte ihn auf einem Bankett, das ihm zu Ehren auf der merkwürdigen Rußlandfahrt stattfand, die der bald Zweiundsiebzigjährige unternommen hatte, ein Redner mit Bezug darauf, daß

er sich nun wieder seinen Glaubensbrüdern widme. Da rief er, feinhörig für Töne und Untertöne wie er war, dazwischen: „Ich bin ja ein Baal t'schuwoh schon vierunddreißig Jahr!“ Er datierte also den Beginn seiner „Heimkehr“ zurück in den Augenblick, wo er — 1880 — jenes „Bekenntnis in der Judenfrage“ in den Tages- II 73
kampf warf, das mit seiner Doppelfront gegen Treitschke einer-, Grätz und Lazarus andrerseits, die eigene Partei tiefer erzürnen mußte als den antisemitischen Gegner. Er aber war sich bewußt, damals den Weg betreten zu haben, auf dem er auch jetzt noch ausschritt. Er sah ihn als eine Einheit. Und so dürfen auch wir ihn so betrachten.

Hermann Cohens Jugend fällt noch in jene geistig bewegtesten Jahrzehnte des emanzipierten deutschen Judentums, die, beginnend mit dem Berliner Kulturverein und Zunzens Entwurf einer Wissenschaft des Judentums über Hirschs Neunzehn Briefe, Geigers Anfänge, Rießers erstes Auftreten, Steinheims, Samuel Hirschs, Formstechers religionsphilosophische Systeme zu den Rabbinerversammlungen der 40er und 50er Jahre führen. Um 1860 hat sich die Bewegung ausgelaufen, das deutsche Judentum versinkt nach erreichter politischer Emanzipation in den Verdauungsschlaf einer Saturiertheit, aus dem es leiblich zwar schon durch die neue antisemitische Welle Ende der 70er Jahre, geistig aber erst durch die zionistische Bewegung unsrer Tage wieder erweckt wurde. Cohen hat am Breslauer Rabbinerseminar, nachdem er bis zum sechzehnten Jahr neben dem Gymnasialbesuch die Grundlagen einer talmudischen Bildung erworben hatte, die doch auch auf Maimonides' und Bachjas philosophische Werke sich erstreckte, noch führende Geister jener lebendigen Epoche zu Lehrern gehabt; er hat ihnen in dem Aufsatz zur Fünfzigjahrfeier des Seminars ein II 418
schönes Denkmal errichtet. In Frankels, des verehrten Direktors, berühmten Streit mit Samson Rafael Hirsch hat er sich mit einem Brief eingemischt, worin er Hirsch von der Frömmigkeit des verehrten Mannes zu überzeugen suchte und aus dem Hirsch in seiner Zeitschrift einen Satz abdruckte und glossierte, so daß Cohen hier zum ersten Male, wenn auch ohne Namennennung, gedruckt ist. Nicht so naiv, im Gegenteil von bezeichnender Reife war das Rencontre mit Grätz, auf das jener Jubiläumsaufsatz anspielt. Der II 420 II 453
große Historiker, der die Gestalten der jüdischen Geschichte in ihrer Zeit aufsuchte, hatte den Schülern eine historisch abwägende

Charakteristik von David Kimchi gegeben und damit das altjüdisch überhistorisch-unhistorische Gefühl des eben aus der väterlichen Lehre Kommenden verletzt, das nicht in die Vergangenheit zurückgeht, sondern sie in die Gegenwart versammelt, so daß „Raschi", „Rabe", „Raschbam", „Ramban" eben nicht Salomo Jizchaki, Abraham ben Esra usw. sind, die dann und dann da und da gelebt haben, sondern der erlauchte Kreis, der sich auf dem vor mir aufgeschlagenen Blatte des Pentateuch versammelt, um mir Leser von heute das Blatt zu erklären. Diesem verletzten Gefühl gab der kleine Neuling Ausdruck, indem er mit gespielter Unwissenheit fragte: Herr Professor, meinen Sie etwa den weltberühmten R'dak??

So war der Cohen, der, noch ein halbes Kind, auf das Seminar kam. Nach sieben Jahren stellte sein Gönner Steinthal den jungen Doktor dem großen Zunz mit den Worten vor: „Herr Dr. Cohen, ehemaliger Theologe, jetziger Philosoph". Worauf übrigens der kaustische Alte sofort replizierte: Ein ehemaliger Theologe ist immer ein Philosoph. Cohen selbst sollte einst noch die Umkehrung dieses Worts, für die heut die Beispiele zu häufen wären, unsrer Generation vorleben; aber damals stimmte es, wie es gesagt war. Damals fühlte er sich wirklich der Kutte entsprungen. Was ihn mit dem Judentum verband, waren Gefühle der Pietät für die gewisse „unbeschreibliche Art der Erhebung", die nun einmal trotz allen besseren Wissens „in den Dingen liegt, unter denen wir aufgewachsen sind", und einer in ihm immer starken und von ihm selbstkritisch gezügelten Sentimentalität, Stimmungen, die an den Feiertagen im elterlichen Hause wohl ihn einmal übermannten — er hat, als der Vater älter wurde, ihn, sogar noch als Marburger Professor, am „langen Tag" im Früh- und Nachmittagsgottesdienst als Vorsänger vertreten —, aber eben doch nur Stimmungen. Und selbst die Stimmungen dieser Tage, „an denen die Vorbilder unsrer Jugend sich geheiligt haben", legte er fast ängstlich auf den Kreis der familiären Gefühle fest und verwahrt sich einem älteren befreundeten Ehepaar gegenüber, daß er am Sederabend etwas andres empfinde als „die Empfindungen eines zärtlich geliebten Sohns, der, den Dreißig nahe, mit seinen bejahrten Eltern am hell erleuchteten Tisch sitzt, des Vaters Hand hält und mit zitternder Freude vom Vater auf die Mutter und von der Mutter auf den Vater blickt"; aber das werde ihm

auch erleichtert, da der Vater die Hagada „ohne jede Inanspruchnahme einer echten Judenempfindung“, „den ersten Teil vielleicht in zwanzig Minuten“ überfliege. Man muß die Folge lachender und weinender Erschütterung kennen, die diesen ersten Teil füllt, um die ganze Ungeheuerlichkeit der Entfremdung, die aus diesen Worten spricht, ermessen zu können. Die Seele ging wohl noch bisweilen scheu und verschämt oder auch mit einem trotzig umgekehrten „e pur si muove“ die alten Pfade, aber der Geist war ausgezogen und hatte die Brücken zur Heimat hinter sich abgebrochen.

Bis auf eine. Es ist sehr bezeichnend, welches diese Brücke ist. Es gibt einen jüdischen Inhalt, der, in merkwürdiger Parallelität, erst unter der Sonne des neunzehnten Jahrhunderts und innerhalb des deutschen Judentums als altjüdischer Gedanke zu Formulierungen wie außerhalb des Judentums, aber durch ihm, und ebenfalls seinem deutschen Zweige, entwachsene Sprossen, zur weltgeschichtlichen Tat reifte: der Sozialismus. Und zwar als messianischer Sozialismus, als In- und Miteinander von Liebesgebot und Gerechtigkeitsforderung, wie ihn Abraham Geiger und S. R. Hirsch gleichzeitig als jüdisches Erbgut wiederentdeckten und wie er als geheime Triebkraft dann in Lassalle, aber, soweit ihm das Gnadengeschenk der Inkonsequenz verliehen war, selbst in Marx wirkte. Die beiden frühesten Stücke der vorliegenden Sammlung, der anonyme Heineaufsatz von 66 und der Sabbatvortrag von 69 sind von ihm getragen. Als Demokrat und Sozialist hat sich Cohen gefühlt II 1 II 45
bis an sein Lebensende. Noch während des 70er Krieges ist er, im Gegensatz zu Berthold Auerbach, aber in Einklang mit Johann Jacoby — diese beiden hatten unter dem Publikum des Sabbatvortrags gesessen — sehr weltbürgerlich zurückhaltend gewesen, und seinen Frieden mit Bismarck hat er dann nur bedingungsweise, eben unter der demokratischen und sozialen Bedingung, geschlossen.

Wie menschlich tief dieser Sozialismus bei ihm gegründet war, das lassen sowohl der Aufsatz, der übrigens das Niveau der Heinefrage so hoch legt, wie es immer gelegt werden sollte, als auch die, in ihrer Problemstellung vorganglose, Rede durchschimmern; und doch — fast ebensosehr verhüllen sie es. Es zeigt sich schon da etwas, was für den Autor Cohen typisch geblieben ist. Indem er seine Gedanken aussprach, hob er sie leicht in eine gewisse

Ferne, weg von dem Gefühlsboden, aus dem sie stammten. War es jene selbstkritische Scheu vor der eigenen „Sentimentalität“? War es die Sorge um die Sauberkeit des wissenschaftlichen Stils? Wie dem auch sei, gelungen ist ihm diese Loslösung glücklicherweise nicht, wenn auch oft genug so sehr, daß, wer ihn selbst nicht kannte, sein gedrucktes Wort mit den Worten derer verwechseln konnte, die abstrakt sprachen, weil sie nichts Konkretes zu sagen hatten. Um wieder auf den Sozialismus seiner zwanziger Jahre zu kommen: den Siebziger besuchte in Berlin ein nun auch schon alter Herr, bekannter Philantrop, dessen Hauslehrer der junge Doktor in Berlin eine Zeitlang gewesen war; im Laufe der Unterhaltung sagte er ihm, daß er eigentlich alles, was er geworden sei, einem Wort von ihm verdanke, das er selber sicher vergessen habe; sie seien im Tiergarten spazieren gegangen, wohin er den Unterricht manchmal verlegt habe; da habe sie ein Stromer angebettelt „und Sie gaben ihm einen Groschen, da sagte ich: Herr Doktor, warum haben Sie dem Kerl etwas gegeben? er versäufts ja doch. Da sagten Sie: Dummer Junge, naschst du n i c h t?! Das Wort habe ich mein Leben lang in den Ohren behalten“. — So war Cohens Sozialismus.

Was diesem Sozialismus fehlte, damit man ihn in Wahrheit
und in Cohens, des reifen Cohen, eigenem Sinn als messianischen
bezeichnen könnte, war nun freilich etwas sehr Wesentliches. Um
II 1 II 45 Gott schlägt sowohl der Aufsatz wie der Vortrag einen weiten Bo-
gen. Der Aufsatz stellt ideengeschichtlich den spinozistischen
Pantheismus als die reife Frucht des altjüdischen Monotheismus
dar; man merkt, daß der spätere leidenschaftliche Bekämpfer jedes
Pantheismus damals trotz einer gelegentlichen Betonung, nicht ent-
scheiden zu wollen, selber doch einen Pantheismus, nicht grade
den spinozistischen, aber einen Pantheismus des Geistes, wie ihn
Heine mit dem ganzen von Hegel beeinflußten Jahrhundert
glaubte, bekennen möchte, vor dem der alte Monotheismus als
eine weltgeschichtliche Kindheitsstufe zurückzutreten habe. Und
der Vortrag bewegt sich mit unheimlicher religionsgeschichtlicher
Vorurteilslosigkeit zwischen Saturn und „Jehova“ — mit welch
zornigen Worten hat er später, viel später allerdings, den Miß-
I 206 brauch, den die Wissenschaft mit der Jahwehbezeichnung für den
Gott der Propheten und Psalmisten treibt, gegeißelt! — und läßt
deutlich erkennen, daß der Sprecher an den einen sowenig glaubt

wie an den andern. Er scheint seiner Sache so sicher, wie ein „ehemaliger Theologe“ nur sein kann. Da macht er, wie seine Kantstudien nach Vollendung des Buchs über die Theorie der Erfahrung nun zu Kants Begründung der Sittlichkeit fortschreiten, eine Entdeckung, über die er, noch selber staunend, dem vertrauten Jugendfreund berichtet: er wird den Kantischen Gott, diese damals allgemein für eine bloße Konzession gehaltene Position in Kants ethischem System, „mitnehmen“; ja noch mehr, er ist zu der Überzeugung gekommen, jeder Versuch in der Ethik sei gedankenlos, prinziplos, der ohne einen solchen Gott gemacht wird. Er muß sich im nächsten Brief dagegen verwahren, daß dabei „irgendein erbaulicher Gott“ herauskomme; mit der gemeinen Gefühlsduselei hat es gar nichts zu schaffen; im Gegenteil, in der sogenannten Rauschhaschono-Stimmung — es sind grade die hohen Feiertage, und er ist daheim in Coswig — kann man daran gar nicht arbeiten, dazu muß man ganz kalt und energisch aufgelegt sein, um die äußerst subtilen Scheidungen vorzunehmen und durchsichtig zu machen.

Das ist ein Jahr vor Marburg. Man darf das Ereignis — das ist es sicher in einem Philosophenleben — nicht über-, aber auch nicht unterschätzen. Vor der ersten der beiden Gefahren schützt ja schon Cohens eigener ängstlich einschränkender Bericht, den wir hörten. Aber die Gegenwart ist viel eher der Gefahr ausgesetzt, solche Denk-Erlebnisse zu unterschätzen. Vor lauter Glauben, Gefühl, Beziehung tut man so, als ob das Denken des Menschen auf dem Mond wohnte und nicht ebensogut zu ihm gehörte wie alles andre. Ein gesunder Mensch braucht beides, Glauben und Denken. Wo sich der Glaube behaupten zu können meint, ohne das Denken von sich wissen zu machen, da muß auf die Dauer entweder der Glaube erstarren oder das Denken verkümmern. Um der Ganzheit des Menschen willen dürfen also Glauben und Denken einander nicht fremd bleiben. Welches von beiden den ersten Schritt tut, mag individuell verschieden sein; aber getan werden muß er. Und hier war er geschehen.

Als er nach Marburg kam, hatte er jenes Gespräch mit Friedrich Albert Lange, der ihn hergezogen hatte, das er selbst später berichtet hat. Lange fragte: „Über das Christentum sind unsere Ansichten verschieden?“ Cohen erwiderte: „Nein, denn was Sie Christentum nennen, nenne ich prophetisches Judentum.“ Der

Verfasser der „Arbeiterfrage“ verstand, wie das gemeint war; er konnte ihm die Stellen zeigen, die er in seiner Bibel bei den Propheten unterstrichen hatte. Cohen selbst schließt die Erzählung: So hat der ethische Sozialismus uns mit einem Schlage über die Schranken unserer Religion hinweg geeinigt.

In dem Glauben an diese Einigung hat er dann ein Jahrsiebent leben und lehren dürfen. Es waren die Jahre des Ministeriums Falk; aber nicht ihm allein verdankt er die Möglichkeit seines Aufsteigens zum Ordinariat; die ganze Stimmung der protestantischen Gebildeten kam in jenen Jahren dem Juden freundlich entgegen; die Verbindung des nationalen mit dem liberalen Willen konnte sich an ihm, der seine Nationalisierung der liberalen Bewegung des Jahrhunderts verdankte, bezeugen. Und der Jude kam mit geöffnetem Herzen in die Volksgemeinschaft, die sich ihm auftat. Auch Cohen hat doch erst in diesen Marburger Jahren den inneren Anschluß an das neue Reich gefunden. In diesem Burgfrieden durfte sein Judentum in den Schatten einer pietätvoll gehegten Selbstverständlichkeit zurücktreten. Er brauchte es nicht laut zu bekennen. Das einige Zeit nach dem Sabbatvortrag brieflich geäußerte Vorhaben, diese Dinge „noch öfter und noch öffentlicher“ zu sagen, scheint er in dem nächsten Jahrzehnt nicht ausgeführt zu haben.

Aber Judentum will bekannt werden; und wenn seine Kinder glauben, sich dieser Pflicht entziehen zu dürfen, dann geschieht, was der Talmud einmal auf die Frage antwortet, ob die Erlösung zur vorbestimmten Zeit eintrete oder wenn Israel „umkehre“: Der Heilige, gelobt sei er, bringt einen harten Herrn über sie, dann kehren sie um. Ende der 70er Jahre setzte die neue antisemitische
II 73 Bewegung ein und 1880 erschien jene Schrift von Cohen, von der er später seine „Umkehr“ datierte und die mit den Worten beginnt: Es ist also doch wieder dahin gekommen, daß wir bekennen müssen.

Ein merkwürdiges Bekenntnis — diese Schrift, die zu dem Glänzendsten gehört, was Cohen geschrieben hat. Im selben Verlag erschienen, der auch seine philosophischen Bücher bisher herausgebracht hatte, wendet sie sich an Christen und Juden zugleich; der Philosoph einer preußischen Hochschule ist es, der sich in ihr zum Wort meldet. Da der Heineaufsatz anonym, der Sabbatvortrag damals noch ungedruckt war, so ist dies „Bekenntnis in

der Judenfrage“ das überhaupt erste Hervortreten des Juden Cohen vor die breite Öffentlichkeit. Was hat ihn herausgerufen? Rund zwei Jahre schon war die antisemitische Bewegung im Gange. Solange sie in Stöckers Händen lag, konnte der liberale Gebildete glauben, keine Notiz von ihr nehmen zu müssen. Mit Treitschkes, des großen nationalen und liberalen Historikers und Publizisten, Eingreifen wurde das anders: der Kappzaum der Scham war nach Mommsens prägnantem Wort nun der Bewegung abgenommen. Noch auf Treitschkes ersten Aufsatz — im Novemberheft der von ihm herausgegebenen Preußischen Jahrbücher 1879 — hat er Mitte Dezember mit einem langen als offenem Brief gedachten Schreiben an Treitschke geantwortet, das zwar von verhaltener Entrüstung, und nicht bloß des Juden, sondern auch des liberalen Deutschen, durchbebt ist, aber doch Verständigung sucht und nach seinem ganzen Standpunkt auch zu finden erwarten darf. Denn sowohl im Positiven wie im Negativen weiß er sich, wie wir gleich sehen werden, auf weite Strecken mit dem Gegner einig. Treitschkes Antwortbrief war auch demgemäß freundlich, ging aber auf das Sachliche kaum ein, bezog sich dafür vielmehr auf seine weitere Behandlung des Gegenstands in den Jahrbüchern, — und vor allem über Cohens Verlangen nach Aufnahme seines Briefs in die Zeitschrift ging er einfach stillschweigend zur Tagesordnung über. Cohen war entrüstet, antwortete, seine Entrüstung niederkämpfend, noch am gleichen Tage, wieder mit einem langen, den ersten noch einmal erläuternden Brief, an dessen Schluß er die Bitte um Abdruck des ersten Schreibens auf das entschiedenste wiederholt. Mit der Ablehnung dieses Verlangens ließ sich Treitschke fast sechs Wochen Zeit; statt einer Antwort fand Cohen im Januarheft der Jahrbücher ein, wie er es empfinden mußte, hämisches Zitat aus seinem letzten Brief: „ein jüdischer College in einer kleinen Universität hingegen, ein wohlmeinender Mann, spricht mir die Hoffnung aus, es werde der beleidigende Name Jude ganz abkommen und künftig nur noch von Israeliten die Rede sein“. Aber eben dieser Aufsatz, in dem er solcherart zitiert wurde, gab Cohen, der sich jetzt anschickte, die beiden Briefe, nachdem der Gegner ihm die gewünschte Tribüne verweigert hatte, zur Broschüre umzuordnen, erst die Anregung, das, was ihm eigentlich bei der Sache das Entscheidende war, auszusprechen. Denn Treitschkes neuer Artikel spielte die Frage

von dem rassenpolitischen Gebiet, auf dem er sie bisher gehalten hatte, — vielleicht doch gereizt durch einige andeutende Stellen der Cohenschen Briefe? — auf das religiöse und konfessionelle Gebiet hinüber. Er bezeichnete das Judentum als die Nationalreligion eines fremden Stammes, die deshalb dem deutschen Christen auf seinem Wege zu einer neuen „reineren Form des Christentums“ nichts zu geben habe. Wie sich Cohens Broschüre hier zur Wehr setzt, das läßt uns sehen, wie sehr er seit jenen letztbetrachteten Äußerungen innerlich gewachsen war.

Er faßt die Frage ganz tief. Nichts von kleiner konfessioneller Polemik oder Apologetik. Er horcht dem Gegner die nun erst für ihn offenbar gewordenen letzten Geheimnisse seiner Gesinnung ab und holt aus dieser Tiefe die Antwort, die dann freilich die eigene Seite, die eben „verteidigt“ werden will, ebensowenig befriedigen kann, wie den Gegner, der diese Tiefen nur flüchtig betreten wollte, mundtot machen. Daß er sprechen kann und so sprechen kann, verdankt er einem entscheidenden Ereignis seiner denkerischen Entwicklung: die beiden Ideen der Geistigkeit Gottes und der messianischen Verheißung haben sich zusammengefunden; „beide erwachsen auseinander“; in beiden zusammen und ihrem Zusammenhang charakterisiert sich ihm jetzt der „israelitische Monotheismus“; ihn kann er bekennen. Dies Bekenntnis gibt ihm den gesicherten Rückhalt, von dem aus er dem Gegner so weit entgegenkommen kann, wie er es in seinen Briefen getan hatte und wie er es in der Broschüre, zum Teil wörtlich, wiederholt. Aber neu und, wie gesagt, in den Briefen nur flüchtig berührt ist der theologische und weltgeschichtliche Hintergrund des Problems, den er jetzt aufrollt. Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Christentums besteht darin, daß es in der dogmatischen Hülle der Humanisierung Gottes der Menschheit die Humanisierung der Religion gebracht hat und damit die Grundlage des modernen „Gedankens der sittlichen Autonomie“, wie er zumal in der deutschen Reformation und in der Kantischen Philosophie ausgebildet ist. Im Sinne dieses weltgeschichtlichen Zusammenhangs, der durch Hegel und seine Schule Gemeingut der deutschen Bildung wurde und also von Cohen hier rezipiert wird, sind alle modernen, zumal deutschen, Juden Protestanten. Aber insofern ein Kern des alten Prophetengottes aller Vermenschlichung immer entzogen bleiben muß — „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gliche“ —, in-

sofern sind nun auch „alle Christen Israeliten". Die religiöse Gemeinsamkeit, die für die nationale Einheit von Treitschke gefordert wird und — dies in eingehender Polemik gegen Lazarus — gefordert werden darf und muß, ist also schon gegeben und kann in wechselseitigem Empfangen ständig wachsen. Mahnend wendet er sich, wie schon im Brief für die Jahrbücher, an die Glaubensgenossen, den Orthodoxen die Tatsache dieser Einheit, den Liberalen die, daß es eine religiöse sein muß, ans Herz legend. Von Grätz, dem von Treitschke Angegriffenen, rückt er, wie gleichfalls schon in den Briefen, schroff ab; mit seinem jüdischen Nationalismus hat er keine Gemeinschaft. Aber auch mit Treitschke, mit dem anfangs auch die Broschüre, in Nachfolge der Briefe, Verständigung zu erstreben scheint, hält er zuletzt scharfe Abrechnung, weil er im Hintergrund seiner Forderung, deutsch zu werden — von Cohen betontermaßen nur in der Form, deutsch zu sein, angenommen —, nun die der politischen Taufe entdeckt; aus empörtem religiösen Gefühl heraus weist er sie — um des Staats und der Nation, ja auch um des Christentums selber willen, nicht bloß als Jude — ab.

In all dem hat er sich eine Bahn abgesteckt, aus der er nicht mehr zu weichen brauchte. Er hat sich bis in seine letzte Lebenszeit gern daran erinnert, wie er einem katholischen Kollegen, der sich 1883 vor der Lutherfeier der Universität bei ihm Rats holte, wie denn er es mit der Teilnahme halten werde, die Antwort gegeben habe: Wenn ich nicht hinginge, wer sollte dann hingehen! Aber an einigen Punkten schießt er in der allzu gradlinigen Konsequenz seiner Gedanken aus den Kurven der Bahn heraus. Es geschieht in dieser Schrift vornehmlich in der Behandlung des Rasseproblems. Auch es will er, im Zusammenhang mit dem allein zentralen religiösen, der Lösung wenigstens näher bringen. Er macht auch hier, im Gegensatz wieder zu Lazarus, und selbst im Gegensatz zur herrschenden staatswissenschaftlichen Theorie, dem Patrioten Treitschke wie schon im ersten Brief die Vorgabe, daß er mit Recht eine „den Rassentypus zu herrlichster Entfaltung bringende Repräsentation" seines Volkes erstreben dürfe. Und er fordert nur etwas „Geduld", — irgendwann wird einmal kein weisrer Mann mehr kommen müssen, um diesen Prozeß zu entscheiden. Diese grundsätzliche Billigung der Mischehe ist, sowenig wie die im Nachwort zu dem im

II 66 folgenden Jahr endlich veröffentlichten alten Sabbatvortrag ausgesprochene Empfehlung der Verlegung des Sabbats auf den Sonntag als den nationalen Ruhetag, nicht als eine Preisgabe der religiösen Besonderheit gemeint; sie liegt in der Konsequenz der Grundgedanken des „Bekenntnisses“, aber in der allzu gradlinigen Konsequenz, die vergißt, daß das Judentum als Minoritätsreligion sich nicht alle Konsequenzen leisten darf, die von irgendeinem seiner extrem formulierten Standpunkte aus — nicht bloß von dem Cohenschen, sondern auch von irgendeinem andern etwa möglichen — sich ziehen lassen. Cohen selbst hat diese beiden gefährlichen Konsequenzen, die eine stillschweigend, die andre ausgesprochenermaßen, später aufgegeben. Aber sie verschärften die Gefahr der Mißdeutung, der die Schrift schon durch ihre kühne und eigenartige Behandlung des Verhältnisses von Judentum und Christentum ausgesetzt war, und waren mit daran schuld, daß sie nach innen nicht die Wirkung tat, die ihr sonst beschieden gewesen wäre; ohne sie hätte der Hauptgedanke nicht so verkannt werden können, wie es geschah. Denn während Treitschke und die Seinen im ganzen recht zufrieden waren und Treitschke selbst noch im Februarheft der Jahrbücher auf die Schrift als auf die am tiefsten überdachte und am wärmsten empfundene Erwiderung hinwies, die ihn zwar mehrfach mißverstanden habe, mit der er aber in vielem Wesentlichen einig sei, und den Wunsch aussprach, daß diese warmen und eindringlichen Mahnungen eines einsichtigen Glaubensgenossen von dem deutschen Judentum beherzigt würden, war dieses selber eigentlich in allen Lagern einig in der Ablehnung eines Verteidigers, der die Sache des Gegners mitzuvertreten schien. In dem Februar, der auf die Veröffentlichung des „Bekenntnisses“ folgte, ging ein Hagelwetter von Absagebriefen alter Freunde über den Bekenner, der in seiner Marburger Weltabgeschiedenheit sich dieser Wirkung doch kaum versehen hatte, nieder. Es war, nach den Aufregungen des Treitschkebriefwechsels, noch ein schwerer Monat. Auf eine öffentliche Erwiderung, die eines alten Gefährten aus den Breslauer Jahren, des
II 95 als Rabbiner nach den Vereinigten Staaten verschlagenen Moses, hat er dann geantwortet, erläuternd, um Verständnis für seine „Streit- und Friedensschrift“, als die er sie auffaßte, werbend, aber auf seinem Standpunkt fest beharrend.

Diese Verteidigung stellt wie jener erwähnte Brief über den

Sabbataufsatz in Aussicht, daß der Autor den Kerngedanken des „Bekenntnisses“ noch in vielerlei Weisen sagen werde. Aber mustert man das Verzeichnis der jüdischen Schriften, so folgt auf die Veröffentlichungen von 1880/81 erst im Jahre 1888 wieder etwas, nämlich das wissenschaftliche Tiefe und apologetische Schlagkraft in einzigartiger Weise vereinigende Marburger Ge- I 145
richtsgutachten über den Talmud. Und Gelegenheitsprodukte sind die meisten Arbeiten, die nun, anfangs in mehrjährigen Abständen, seit Ende des Jahrhunderts aber immer häufiger sich folgen. Aber er will es ja „in vielerlei Weisen“ sagen. So dürfen wir auch anderswo danach suchen. Das Menschenalter von 1883—1912 ist die Zeit der Veröffentlichung des eignen Systems, anhebend mit der vorbereitenden Schrift über die Infinitesimalrechnung, deren biographisch epochale Bedeutung Cohen selber an dem Zurückbleiben seines ältesten Schülers Stadler schmerzlich erfuhr, schließend mit dem Erscheinen der Ästhetik, dessen ebenfalls epochale Bedeutung dem Nachlebenden sinnfällig wird durch den in eben diesem Jahr erfolgenden Abgang von der Universität und die Übersiedelung nach Berlin. Und er hat es selbst, in der Antwort auf ein Glückwunschschreiben der Frankfurtloge zur Vollendung der I 333
Ethik des reinen Willens, ausgesprochen, daß er sich glücklich schätze, bevor er mit größeren Arbeiten über die Idee des Judentums hervortrete, ihre Bedeutung innerhalb eines philosophischen Systems aufzuzeigen. Denn nicht dem Instinkt der Anhänglichkeit an Konfession und Stamm vertraue er die Leitung in seinem jüdischen Bewußtsein an, sondern philosophischer Methodik und geschichtlicher Kontrolle. „Im Zusammenhange meiner wissenschaftlichen Einsichten steht mein Judentum.“. So dürfen wir versuchen, uns den Gehalt der Schriften, die unsre drei Bände aus dieser Epoche des reifen Denkers bringen, an den man heut zumeist zu denken pflegt, wenn sein Name genannt wird, zu vergegenwärtigen im Zusammenhang mit seinem System, und vornehmlich mit der Ethik.

Die Gottesidee, von der schon das Bekenntnis von 1880 seine Durchschlagskraft genommen hatte, steht im Mittelpunkt all dieser jüdischen Schriften. Wo steht sie im System? Nicht im Mittelpunkt, denn diesen hält, genau wie in den großen idealistischen Systemen des beginnenden Jahrhunderts, die Vernunft besetzt. Und Gott mit der Vernunft zu identifizieren, wie es jene taten,

davor bewahrt ihn sowohl sein kantianischer Wahrheitssinn — denn darin bleibt Kant der große Zuchtmeister des Denkens, das bei ihm immer wieder lernen kann, sich nicht von seiner eigenen Schwungkraft weitertreiben zu lassen, sondern die Wirklichkeiten der Wahrheit auch da zu ehren, wo sie seinem Fluge Halt gebieten — als auch sein jüdisches Wissen um den Gott, der eben nicht zu „identifizieren" ist. Wenn Gott also nicht Mittelpunkt des Systems, nicht „Fundament" sein darf, was ist er denn? Jener „kantische Gott", den einst der Dreißigjährige zu seinem eigenen Erstaunen als ein Erfordernis jeder wissenschaftlichen Ethik hatte anerkennen müssen, war doch von ihm nicht so ohne weiteres „mitgenommen" worden; Kant „postuliert" Gott für die anders nicht zu gewährleistende Harmonie von Tugend und „Glückseligkeit"; dies Zugeständnis an den sentimentalen Eudämonismus der Zeit konnte Cohen gewiß nicht wiederholen; es umschreibt ja auch höchstens einen kleinen Ausschnitt aus dem, was das Gottvertrauen meint; und so ist dies Postulat in Kants Ethik auch nur ein Schmuckteil, kein konstruktiv notwendiges Stück des Gebäudes. Bei Cohen ist es anders. Seine Gottesidee ist der von den Händen der Ethik beigebrachte Schlußstein, ohne den das ganze Gewölbe des Systems zusammenstürzen würde. Was das Gottvertrauen meint, in seinen letzten Konsequenzen meint, das ist hier wirklich in die Freskosprache der philosophischen Systematik übersetzt: Gott verbürgt die Verwirklichung der Sittlichkeit, die Versittlichung der Natur. Ohne ihn könnte Sittlichkeit ein bloßer schöner Gedanke, eine bloße Utopie sein. Und ohne ihn hätte die Natur zwar Wirklichkeit, aber keine Wahrheit. Das „Grundgesetz der Wahrheit" heißt in diesem System nicht etwa das Schlußkapitel der Logik, sondern das Eingangskapitel der Ethik! Die Gottesidee verklammert so als „Schlußstein" des Systems in jener doppelten Verbürgung die Kräfte der Erkenntnis, die nach Wahrheit, des Willens, die nach Wirklichkeit drängen.

Die Gottesidee — man hat das, bis in Cohen sich nah glaubende Kreise, so verstanden, als ob Gott also „nur eine Idee" wäre, als ob das, was Propheten und Psalmisten zu und von ihrem Gott gesprochen, nur ein „poetischer Ausdruck" für diese eben umschriebene Position wäre. Kein größeres Mißverständnis, des Gedankens wie des Denkers, ist möglich. Ganz abgesehen davon, daß eine Idee für Cohen nicht „nur eine Idee" ist, so ist Gott

selber so wenig ein „poetischer Ausdruck“ für die Gottes*idee*, wie das Faktum der mathematischen Naturwissenschaft ein poetischer Ausdruck für die Logik der reinen Erkenntnis. Diese Philosophie vermeidet es ja grade aufs peinlichste, sich je mit ihren Gegenständen zu identifizieren, obwohl sie sich bei jedem Schritt auf einen Gegenstand bezieht. Aufhebung des Gegenstandes in seine philosophische Idee — Hegel dürfte man allenfalls so interpretieren, Cohen nicht. Mit dem Wort „Idee“ ist gesagt, welcher Art die wissenschaftlichen Aussagen sind, die über Gott gemacht werden können; man kann also — das sagt das Wort — Gott nicht beschreiben, nicht berechnen, nicht begreifen; denn eine Idee ist weder ein Ding, noch ein gesetzlicher Zusammenhang, noch ein Begriff; aber man kann sagen, was ohne Gott nicht wäre, anders ausgedrückt: für was Gott „den Grund legt“; mit der Angabe dieser Grundlegungen ist für Cohen der Inhalt einer Idee erschöpfend angegeben; mit dieser Inhaltsangabe ist sie aber wahrlich nicht abgetan, sondern nun beginnt das, was Cohen ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit nennt, und diese „Fruchtbarkeit“ kann die Philosophie zwar an einzelnen Beispielen feststellen, aber nur als ein — Faktum.

Und das Faktum war in Cohen gewaltig. Es bricht auch durch die Hülle der Schulsprache bisweilen vulkanisch durch. Man muß ihn nur mit den Ohren lesen können. Seine Sprache war von erstaunlicher Musikalität des Ausdrucks. Er erzählte mir einmal, wie in Berlin ein protestantischer Theologieprofessor ihm deutlich zu machen versucht hätte, daß es doch eine Gottinnigkeit gebe, die nur aus dem Verhältnis zu Christus wachse. „Was?? sagte ich, — der Ewige ist mein Hirt: mir mangelt nichts!“ Ich höre noch heute, als wäre es erst eben gesprochen, das donnergrollende „Was??“, den leisen Akzent auf „der Ewige“ und das triumphierend wie ein einziges Wort hervorgestoßene „Mir *mangelt* nichts!“

Was „verbürgt“ Gott? Die Verwirklichung des Ideals. Mit diesem Wort „Ideal“ ist der andre, biographisch, wie wir wissen, ältere Brennpunkt seines Judentums bezeichnet. Das Ideal ist das Ziel der geschichtlichen Entwicklung, die ganz wesentlich im Staat geschieht. In dieser Zentralstellung des Staats einerseits, in seiner Orientierung am sozialen Recht und am Völkerbundsgedanken andrerseits ist Cohen wieder Nachfolger Kants und seiner großen

c I

idealistischen Diadochen zugleich. Das Wort, in das er selber diese Gedanken zu sammeln pflegt, das Wort Menschheit, erfüllt sich ihm im nach innen sozial gerechten, nach außen in die völkerrechtlich geeinte Menschheit eingeordneten Staat und nirgends sonst, nicht also z. B. in den unmittelbar der Menschheit zugerichteten Organisationen der Kirchen. Der Staat ist, obwohl einzelner, doch, weil er den Menschen einfach als sittlichen beansprucht, seinem Wesen nach Allheit, während die Kirchen, ob auch allgemein, dennoch, weil sie den Menschen nur in einer konfessionellen Beschränkung fassen, nur Mehrheiten sind. Im Menschen der Menschheit und in seinem Staate, beide streng als Aufgaben verstanden, als Aufgaben, die nur in der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts zu verwirklichen und nirgend verwirklicht sind, gipfelt so die ethische Kultur. Und diesen Gipfel der Kultur verdankt die Menschheit, wie seine tiefste Grundlage, dem monotheistischen Gottesglauben, dem prophetischen Judentum.

Auch hier ist nun wieder ein Mißverständnis oder eigentlich wieder ein „Hörfehler“ abzuwehren, den jede kurze Darstellung, auch die vorstehende, und oft auch Cohens eigene — nämlich eben wenn er kurz und formelhaft davon spricht — fast mit Notwendigkeit hervorruft: nämlich als handle es sich hier um den heut schon bei literarischen Knaben nicht ohne das Beiwort „öde“ erwähnten Fortschrittsgedanken. So einfach liegt die Sache nicht. Wer das geniale Kapitel der Ethik des reinen Willens, das vom Ideal handelt, liest, wird in der Erläuterung des Begriffs der Ewigkeit das Tiefste finden, was sich gegen jenen „öden“ Begriff sagen läßt, und wird dann sehen, wie es hier um einen höchst fruchtbaren Begriff geht, ohne den vielmehr das menschliche Leben veröden müßte. Ewigkeit ist nämlich für Cohen eben grade nicht die Summe aller Zeit; grade er hat schon in der Logik den Begriff der Zeit so bestimmt, daß er keine solche Aufsummierung zuläßt; das Konstituierende der Zeit ist die Zukunft, und Ewigkeit ist auf den Augenblick bezogene, in seiner „Nußschale“ „vollzogene“ fernste Zukunft. Da gilt kein schulmeisterliches Nach-rechnen der progresses of civilisation, sondern ein heißes Vorwärtsdrängen des Willens hin zur Verwirklichung. Um die Wirklichkeit geht es Cohen bei diesen ganzen Überlegungen. Deshalb sein Kampf gegen alles, was den Menschen von diesem Willen zur Tat etwa ablenken kann, gegen allen Quietismus, mag er auch im Gewande

religiöser Unsterblichkeitshoffnung kommen; deshalb auch die entschlossene Wendung zum Staat als dem Ort der immerhin sichtbaren öffentlichen Erprobung der Sittlichkeit. Wie Maimonides, dessen Ethik er in dem Sammelwerk zu seinem 700sten Todestag eine eigene umfassende Charakteristik widmet, ihm Eideshelfer III 221
sein durfte bei der Klärung der Gottesvorstellung zur Idee, so auch hier wieder mit seiner Herauspräparierung des nur diesseitigen, nur politischen Charakters der messianischen Prophezeiung und ihrer strengen Unterscheidung von der Unsterblichkeitshoffnung. Und den Propheten versagt der Ethiker die Gefolgschaft und wahrt sie ihnen nur noch als Ästhetiker, wo ihre Zukunftshoffnung sich in „mythologische" Bilder des Naturfriedens verliert; das sittliche Ringen darf nicht aufhören. Nein, wenn auch keine Gegenwart je dem Ideal genügetun darf, so darf es doch deswegen nicht in nebelhafte Ferne hinausgerückt, sondern muß grade über der Gegenwart aufgepflanzt werden. Aus solchem glühenden Herzen hat er das große jüdische Ereignis der Jahrhundertwende, den Dreyfuskampf, miterlebt und in zwei erstaunlichen Aufsätzen die Glaubensbrüder aufgefordert, das Ereignis „im Sinne der Erlö- II 346
sung" zu erleben; daß er damals in solcher Hochstimmung war, II 352
und nicht nur damals, sondern immer wieder bei Ereignissen, die er sich irgend als Messiasspuren deuten konnte, berichtet auch der Gießener Freund, der ihn in jenen Jahren tief erkennen durfte und der uns in seinen „Erinnerungen an Hermann Cohen" die Perle der Cohenliteratur geschenkt hat. Sein „Messianismus" war eben keine Ausflucht der Trägheit, die das Ziel ins Unendliche rückt, um sich inzwischen im Endlichen in zielloser Behaglichkeit einzurichten, sondern er hoffte das Heil immer wieder auf „bald und in unsern Tagen"; seine Begriffe von Zeit und Ewigkeit — der Logiker und Ethiker hatte sie aus dieser Hoffnung hervorgeschürft; ich habe anderswo jenes Gespräch erzählt, wo er den Eintritt der messianischen Religionenvereinigung noch zu erleben glaubte und meinen armseligen Zweifel zum Verstummen brachte.

Messianismus und Monotheismus hatte die Ethik des reinen Willens im achten und neunten Kapitel ins System der Philosophie aufgenommen; das bedeutete hier nicht, wie man glauben könnte, eine Konzession an die Religion, sondern die Tendenz war — wie bei den großen Idealisten des Jahrhundertanfangs, nur noch offener ausgesprochen —, die Religion einmal überflüssig zu machen.

c*

Wir werden davon noch eingehender zu sprechen haben; hier muß es nur erwähnt werden, um verständlich zu machen, daß von diesen beiden erhöhten Punkten aus wirklich die ganze Breite der jüdischen Schriften dieses Zeitraums zu überblicken ist. Insofern hat sich also nichts gegen den Beginn dieses Zeitraums geändert. Aber das Bedeutsame liegt in der Tatsache selber, daß er nun jenes Ver-
II 95 sprechen des Verteidigungsaufsatzes von 1881 in großartigster Form erfüllt hat: zum ersten Mal sind in einem universalen System der Philosophie die religionsphilosophischen Partien am Religionsbegriff des Judentums orientiert. Diese Tatsache hat ihren Eindruck bei Freund und Feind nicht verfehlt. Das Judentum meldete hier seinen Anspruch, daß es der Welt noch etwas zu sagen habe, unüberhörbar an. Und Cohen selbst wurde in der Konsequenz dieser Tatsache Schritt um Schritt weiter geführt. Die Erledigung der religiösen Gemeinschaft durch die Menschheit der wissenschaftlichen Ethik lag eben doch noch in weitem Felde; noch ist die Nacht nicht hin; eben der Judenhaß in allen seinen Gestalten ist das Symptom der noch währenden Nacht der Weltgeschichte sowohl wie der noch währenden Notwendigkeit unsrer Sonderexistenz. Was hatte denn damals an jenem „Bekenntnis" so verwirrend auch auf solche, die ihm und seinen Ansichten nahestanden, gewirkt? Es war doch außer dem Religionspolitischen auch der Anschein gewesen, als vernachlässige der Verfasser über seinem Verständigungswillen die Betonung der Differenzen, die Juden- und Christentum scheiden. Die Aufsätze des jetzt betrachteten Zeitraums würden diesem Vorwurf keine Nahrung mehr geben. Und so wird Cohen allmählich in der zweiten Hälfte dieses Zeitraums der getreue Eckart des deutschen Judentums, der nach außen wie nach innen seine Stimme erhebt, nach außen, um zu verteidigen, nach innen, um zu raten, zu mahnen und zu lehren.
II 102 Rat und Mahnung verdichten sich in der Begründung des Mar-
II 133 burger Schüler- und Lehrlingsheims, die er — die „Zwei Vorschläge zur Sicherung unsres Fortbestandes" von 1907 zeigen es — in ganz großem vorbildhaftem Zusammenhang meinte, in der Wirksamkeit für die Stiftung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums und dem erfolgreichen Eintreten
II 108 für die Errichtung eines besonderen, nicht arabistischen Lehrstuhls für jüdische Religionsphilosophie schon zur jüdischen Tat. Die Lehre schweigt nirgends; immer werden mindenstens Durchblicke

in die letzten Hintergründe des behandelten Gegenstandes eröffnet; aber in einigen großen Aufsätzen, vor allem dem über „Religion und Sittlichkeit“ von 1907 und dem besonders schönen III 98
und zukunftsvollen über „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch“ schon von 1900 sammelt sie sich bereits zur III 43
großen religionsphilosophischen Systemskizze, die dann inhaltlich doch wieder nur Ausführung des in der Ethik gezeichneten Grundplanes ist. Und die Abwehr, der er einmal auch eine kleine halb II 360
ernst-, halb scherzhafte Methodologie entwirft, tritt gern — etwa in der mächtigen Zurechtweisung Noeldekes — mit jenen andern II 369
Elementen, der Mahnung und der Lehre, verbunden auf, jener vermehrten Nachdruck, dieser erhöhte Aktualität verleihend und selber sich an der Kraft der einen, der Tiefe der andern erfrischend.

Biographisch läßt sich die Besonderheit dieser Epoche, das was sie schon war wie das was erst als Versprechen in ihr verborgen lag, am genauesten ablesen an einer großen kritischen Auseinandersetzung, in der er nach Gelehrtenart sich selber den eigenen Weg, wie er ihn damals sehen konnte, vorzeichnete: in der vernichtenden Besprechung des ersten Bandes der Lazarusschen „Ethik des Judentums“ in der Monatsschrift für Geschichte III 1
und Wissenschaft des Judentums von 1899. Dem Verdienste des Lazarusschen Werks, das in seinem Tasten nach dem liegt, was man heut unter Religionssoziologie versteht, kann Cohen unmöglich gerecht werden; grade das Dahingehende scheint ihm alles nur Haschen nach unedler Popularität. Aber nun ist es merkwürdig, wie er hier einem künftigen Bearbeiter der seit 50 Jahren brachliegenden jüdischen Religionsphilosophie das Programm entwirft. Er wird im Gegensatz zu Lazarus', wie Cohen es empfinden mußte, zufälliger Quellenauswahl und seiner bewußten Zurückstellung unsrer mittelalterlichen Denker und seinem, freilich mehr versuchten als gelungenen, Aufkündigen des Zusammenhangs mit der philosophischen Weltkultur sein Werk errichten „auf dem Grunde geschichtlicher Quellenforschung, einschließlich derjenigen unserer Dogmatik, und in lebendigem einheitlichen Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Philosophie“. Schon ein Jahr danach hat er, in dem großen Aufsatz über Liebe und Gerechtigkeit, den ersten Anlauf zur Erfüllung dieses Pro- III 43
gramms genommen.

Bei allem ist aber diese jüdische Tätigkeit, die nach innen

I 1 in der Rede zum Verbandstag der deutschen Juden 1907,
I 18 nach außen in der Vertretung des Judentums auf dem Berliner
Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910
gipfelt, doch nur ein kleiner Ausschnitt aus der Tätigkeit des Mar-
burger Professors. Er hat sich selber gegen Ende dieses Zeit-
II 439 raums, 1911, in der Gedenkschrift für Ludwig Philippson über
diese Pflicht des deutschen Juden zur Arbeitsteilung zwischen
Arbeit an der deutschen Kultur ohne Hintergedanken und ohne
Nebensinn und Arbeit für den Fortbestand seiner jüdisch-propheti-
schen Religiosität ausgesprochen; diese Arbeitsteilung „gibt un-
serem Gemüte erst die wahrhafte Einheit, und wahrlich auch
unserem Geiste die natürliche Orientierung und den Lebensmittel-
punkt“. Nach diesen Worten, in denen doch übrigens die Akzent-
I 333 verschiebung gegenüber dem 1904 im Dankschreiben an die
Frankfurtloge mit einer gewissen Ängstlichkeit — vor der „eigenen
Sentimentalität“ — aufgestellten Zusammenhang unverkennbar
ist, hat er gelebt. Es ergiebt sich aber aus dem einfachen Schwergewicht der Verhältnisse, daß diese Harmonie und dieses Gleichgewicht doch nur in der Seele herrschen und daß im äußeren Leben die „Kulturarbeit“ weitaus das Übergewicht behaupten wird. Nur bei und neben ihr müssen wir „Zeit und Kraft, Sammlung und Musse, Interesse und Eifer, Liebe und Begeisterung für die Arbeit an unserm Judentum immerdar gewinnen und festhalten“. Und dennoch ist es ihm beschieden gewesen, jenen „Lebensmittelpunkt“ zuletzt doch noch zum sichtbaren Mittelpunkt auch des äußeren Lebens zu gewinnen und so zum vollen Gleichgewicht zu kommen. Nachdem dies Leben nach Abschluß der Lehr- und Wanderjahre vier Jahrzehnte im gleichen stillen Strombett dahingeflossen war, trat es zu Beginn des achten noch über die Ufer und grub sich mit gedrängter Wucht ein neues Bett.

In gewissem Sinn ist diese gewaltige Lebenswende ganz sacht, ganz unmerklich und unkatastrophal geschehen. Sie trat nämlich nicht über dem ein, was der Inhalt des kommenden letzten Lebensjahrfünfts werden sollte, sondern grade über dem, was dies Leben in den vergangenen vierzig Jahren erfüllt hatte, wie denn vielleicht immer das Größte, was dem Menschen geschieht, für menschliche Augen unmerklich beginnt. Wohl hatte ihn sein Judentum, das er der aufkommenden neuen Kollegengeneration gegenüber immer häufiger zu verfechten sich gedrungen fühlte, allmählich in Senat

und Fakultät in eine schroffe, nur durch Natorps Treue gemilderte, Vereinzelung gedrängt, ganz im Gegensatz zu den geselligkeitsfrohen und harmonischen ersten Jahrzehnten; wohl hatte er sein Schillerkolleg, seitdem die Studentenschaft antisemitisch durchseucht war, in edelster männlicher Verschämtheit nicht mehr gelesen, weil er dieses intimste Herzensbekenntnis zum deutschen Geiste nicht vor Augen ablegen wollte, die sein Deutschtum mit unwürdigem Mißtrauen ansahen; wohl war die Zeit so geworden, daß der Professor, der die stille Landesuniversität zu einem geistigen Mittelpunkt von Weltruf gemacht hatte, nie zu ihrem Rektor gewählt worden ist; das alles hat sicher mitgewirkt, ihm die Loswurzelung aus dem in fast vierzig Jahren heimatlich liebgewordenen hessischen Boden zu erleichtern, aber geschehen ist der Bruch schließlich nicht aus solchen persönlichen Gründen; nicht der Jude, sondern der Professor, im Kampf mit Regierung und Fakultät um das sein Leben lang verfochtene Eigenrecht der systematischen Philosophie, einem Kampf, wo die lebendigen Mächte der Zeit, wie heut wohl nicht mehr bezweifelt werden wird, auf seiner Seite kämpften, rühmlich unterlegen, verließ zürnend den Ort, den seine Wirksamkeit berühmt gemacht hatte.

Er ging nach Berlin. Großstädtisches Leben hatte der Musik-, Kunst- und Menschenhungrige immer gesucht; liebe Freunde lockten; daß Universität und Akademie sich, wenn er dort wäre, auf ihn besinnen würden, durfte seine berechtigtes Gefühl der eigenen Bedeutung und konnte sein unverwüstlicher Glaube an den Menschen meinen. Aber im Mittelgrund seines Bewußtseins stand etwas andres, stand nun, von Hüllen und Hemmnissen befreit, das, was er selbst vor kurzem als seinen „Lebensmittelpunkt" bezeichnet hatte; „seinen Juden" wollte er dienen; die Großstadt als der Ort der größten Gefährdung war das gegebene Wirkungsfeld, die von ihm seit langem geförderte, vom Geist freier Forschung durchwehte Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums die gegebene Operationsbasis, die Stimme des preußischen Geheimrats mußten die Großstadtjuden hören, dem berühmten Denker mußten sie, und sei es nur aus Sensationsbedürfnis und Neugierde, zuströmen.

So meinte er. Er hat sich getäuscht. Sehr klein ist der Kreis seiner persönlichen Wirksamkeit geblieben. Den „Westen" hat er nicht erobert. Der lief zu andern Altären, wo der Dienst weniger

anspruchsvoll war. Aber auch die Kreise, die ihn hörten, hatten im allgemeinen doch kein volles Bewußtsein seines überragenden Rangs. Er empfand das alles stark. Er war kein Stoiker, wenn es um das Verhältnis zu Menschen ging. Und er ließ sich über nichts hinwegtäuschen. So konnte er ganz hingegeben klagen; seine Stimme bekam dann etwas von dem Weinen eines Kindes. Aber es war dann großartig zu sehen, wie er sich aus solchen Dekreszendos der Lebenskraft wiederaufraffte, oft mit einem einzigen Wort. Das war dann immer ein wirkliches Neuanfangen. Er war unerschöpfbar, weil er unerschöpflich war. Als sich Berlin, bald genug, ihm als Fehlschlag erwies, erfüllte ihn schon ein neuer Plan, die russische Reise. Nach mehrmaligem durch Paßschwierigkeiten erzwungenem Aufschub wurde sie im Frühling 1914 ausgeführt. Die unmittelbare Veranlassung war die Einführung der Prozentnorm für die Aufnahme der Juden auf die höheren Schulen. Gegen diese mörderische Maßnahme plante Cohen die Organisation eines eigenen Schulwerks der russischen Juden. Diese Selbsthilfe größten Stils glaubte er durch die grade in der russischen Judenheit wirksame Macht seines Namens in die Wege leiten zu können. Er wäre nicht der gewesen, der er war, wenn nicht auch dieser Plan sich ihm in einen größeren Zusammenhang eingeordnet hätte; er hatte an seinen zahlreichen russischen Schülern es gesehen, wie hemmungslos dort der Weg aus orthodoxer Gebundenheit zu nihilistischem Radikalismus zurückgelegt wurde; dieser Gefahr, die heute vor aller Augen liegt, hoffte er zu steuern, wenn auch dort, wie in Deutschland seit hundert Jahren, ein liberales Judentum bestünde, welches die den alten Bindungen Entsprungenen in neue innerlich anerkannte Bindungen hineinzunehmen die Kraft hätte. Dafür wollte er wirken, neben und doch zugleich auch in dem unmittelbaren Plan.

Nach außen war die Reise die Vortragsreise eines Gelehrten. Als solche war sie ein Triumphzug; Russen und Juden wetteiferten, den Philosophen zu feiern, der hier mehr gelesen wurde als im Vaterland. Und für Cohen selber waren die großen jüdischen Zentren des Ostens, Wilna zumal und Warschau, starke Eindrücke, wenn er auch den ostjüdischen Menschen von Kind auf kannte
II 162 und zu schätzen wußte, wovon der schöne Aufsatz für den Buberschen „Juden“ nicht minder Zeugnis ablegt als der entschiedene
II 378 Protest gegen die von deutschen Juden in mißverstandenem Pa-

triotismus schon damals empfohlene „Grenzsperre“. Er konnte voll Begeisterung erzählen, wie er bei seinem Besuch in einem Wilnaer Cheder ein Jüngelchen gefragt habe: „und nun, was wird sein b'acharis hajomim, am Ende der Tage?“ und die prompte Antwort erhalten: „Nu, alle Menschen werden sein Jüden.“ Was will man mehr, — setzte er hinzu, als er es wiedererzählte. Doch über die großen Pläne der Reise fegte der Krieg und dann die bolschewistische Revolution dahin, — man weiß, mit welchem Erfolg.

Aber eben in jenen Jahren, noch vor dem Krieg, begann die geistige Frucht der großen Lebenswende des Greises zu reifen, der das Wort des gleichaltrigen Goethe vom Seelenfrühling neu zur Wahrheit machte; und diese Frucht sammelte in sich die Kräfte, die in jenen tatdurstigen Plänen verströmt waren, und gab ihnen Dauer. Was in den vorliegenden drei Bänden vereint ist, gehört ja zum großen Teil den Berliner Jahren an; aber es sind Hügel und Vorberge, die sich um den großen zentralen Gebirgsstock des religionsphilosophischen Hauptwerks und seiner systematischen Vorstudie herumlagern und daher freilich oft die schönsten Ausblicke sowohl auf das Vorgelände als auch in die Geheimnisse dieser Gebirgswelt erschließen. Darum müssen wir uns nun, um des Verständnisses dieser kleineren Schriften willen, doch auch jenem Zentrum zuwenden.

Der Verfasser der Ethik des reinen Willens hatte geglaubt, mit seiner Einführung der Gottesidee in die Ethik hier auch die Religionsphilosophie zu geben. Er hatte die Konsequenz nicht gescheut, daß also der Religion keine höhere Aufgabe gesetzt sei, als sich letzthin in reine Ethik aufzulösen, und daß sie selber in ihrer prophetischen Reinheit sich auch gar kein andres Ziel wünschen könne und dürfe. Wie war eine solche Verkennung der Eigenart der tiefsten Kräfte, die in ihm selber lebten, bei diesem Denker möglich? Konnte er wirklich meinen, er habe in diesem Fernbild des Gottes und des Menschen der messianischen Menschheit alles erschöpft, was zwischen Gott und Mensch geschehen kann? Wußte er nichts von der Liebe Gottes, der Not und Sünde des Menschen und von all dem, was hinwiederum zwischen den Menschen selber in der Welt aus jenem gott-menschlichen Wechselverhältnis entsteht? Wie sehr würde das dem, was sich uns bisher von seiner Persönlichkeit entschleiert hat, widersprechen. Der Widerspruch hebt sich durch eine allgemeine Betrachtung des

Cohenschen Denkens und im Zusammenhang damit durch die schon betonte Tatsache, daß unmittelbar vor dem Eintritt der Wendung der dritte Systemteil, die Ästhetik, abgeschlossen wurde.

Cohen ist, obwohl durch und durch Systematiker, gar kein architektonischer Denker. Sein System ist kein Gebäude, durch das der Baumeister, der es erstellt hat, nun den Beschauer hindurchführt. Sondern sein Denken spinnt erst die systematischen Beziehungen an, die vorher nicht sichtbar sind. Ganz wenige Voraussetzungen sind ihm gegeben, eigentlich nur zwei: die Sonderung der logischen und der ethischen Aufgabe. Dazwischen werden nun die Fäden gezogen, und zwar kommt es dabei offenbar nicht auf das Gespinnst an, sondern auf das Spinnen; die Aufhängepunkte des Netzes sind fest, fest bis zur Starrheit, dazwischen bleibt alles locker, gewissermaßen im geistigen Aggregatzustand des Experiments: die Grundvoraussetzungen, eben jene „Aufhängepunkte", werden nachträglich gerechtfertigt durch die Möglichkeit, aus dem Stoffe der Kulturfakten Verbindungsfäden zwischen ihnen zu spannen. Ist das Experiment gelungen, so kann die Versuchsanordnung ruhig wieder abgebaut werden; sie diente nur dem Experiment. Wer den Stoff, an dem jeweils der Versuch geschieht, nicht schon aus dem Kulturbereich, dem er entnommen ist, kennt, wird ihn beim Verfolgen der raschen Tätigkeit des geschickten Experimentators auch kaum kennenlernen, vielleicht nicht einmal recht zu Gesicht bekommen. Hier steckt der Grund der Schwierigkeit seiner großen Werke und zugleich der Grund, warum er selbst an diese Schwierigkeit nicht glaubte: sie sind nicht schwer überall da, wo der Leser alles weiß, was Cohen gewußt hat (und am besten auch alles nicht weiß, was Cohen nicht gewußt hat); also waren sie für Cohen selber wirklich nicht schwer.

Dieser experimentierende Grundzug seines Denkens, das nie eigentlich beweist, auch kaum je aufweist, sondern immer nur denkt, äußert sich nun auch darin, daß er immer erst dann denkt, wenn er — denkt. Er nimmt sich sein eigenes Denken allenfalls als Aufgabe, nie im Resultat vorweg. Die biographische Reihenfolge seiner Werke ist eigentlich das einzige Architektonische an ihnen. So hat jener angezeigte Widerspruch zwischen seiner Behandlung der Religion in der Ethik und seinem tieferen Wissen um sie seinen Grund offensichtlich in dem Umstand, daß er jene

Überschüsse damals in der Ästhetik anzulegen dachte. So mußte erst dies Werk geschrieben, dies Denkexperiment gemacht sein, ehe der Denker sich überzeugen konnte, daß auch jetzt noch ein Überschuß blieb. Das ist die biographisch providentielle Bedeutung jenes Zusammenfallens der Jahreszahl, die das Titelblatt dieses seines dritten systematischen Hauptwerks trägt, mit dem Jahr der Übersiedelung von Marburg nach Berlin.

Die Ästhetik selber — auch das ist bezeichnend für die Schärfe der biographischen Wendung — ist ganz erfüllt von der Abweisung eigener systematischer Ansprüche der Religion; bis in die Einzelheiten des Aufbaus und der Durchführung läßt sich das verfolgen; im ersten, prinzipiellen, Band steht ein Kapitel über Dante, das alle Kapitelmaße des Buchs übersteigt; in breitester Auseinandersetzung, in tiefsten Einsichten, aber auch in kühnsten Umbiegungen wird hier Dante als weltlicher Dichter hingestellt. Nur Logik und Ethik dürfen Vorbedingungen des „reinen Gefühls“ sein. Und dieses selbst wird nun in hinreißenden Ausführungen zugleich als das wirkliche Selbstgefühl, vor dem das Ich der Logik und das Selbst der Ethik zu Abstraktionen verblassen, und als die wahre Menschenliebe, die Liebe zum leib-seelischen Ganzen des Menschen, zur „Natur des Menschen und zum Menschen der Natur“, bestimmt. Hier ist der wahre Ort der Menschenliebe, die für die Ethik als „zweideutig“ abgelehnt wird. In der Ausführung dieses Gedankens, der den Denker — in der Behandlung der Lyrik — schon bis zur Entdeckung des Ich und Du führt, werden dann regelmäßig alle die großen stofflichen und geistigen Zusammentreffen der Kunst- mit der Religionsgeschichte als ästhetische Humanisierungen des Religiösen gedeutet, um nur ja nicht den Gedanken der umgekehrten Abhängigkeit aufkommen zu lassen. Daß auch bei dieser Betrachtungsweise tiefe Einblicke sich erschließen können, beweisen speziell für das Judentum Abschnitte wie der über die Lyrik der Psalmen, die sixtinische Decke, den Michelangeloschen Moses und die jüdischen Modelle Rembrandts.

Aber nun, nachdem das Experiment gemacht ist, wird der Weg frei für die Erkenntnis, daß auch jetzt noch etwas zurückbleibt, was selbst im Reiche der Kunst keine Unterkunft gefunden hat. Der Mensch Cohen hat noch verborgene Schätze in sich, die dem Schatzgräberspaten des Systematikers bislang noch nicht entgegengestiegen sind. Welcher Art diese Schätze sind, das lehrt,

ganz losgelöst von allem Religöspositiven, jene merkwürdige Stelle des vor einigen Jahren veröffentlichten Briefs an Stadler nach Gottfried Kellers Tod. „In der Tat, wenn man von dem Gelehrten-Bourgeois-Gedanken sich befreit hat, den Denker in der Seele zu ehren und demgemäß den intellektuellen Transport auf die Ewigkeit der Kultur für die Hauptkraft und den eigentlichen Wert des armen menschlichen Individuums anzusehen, dann bleibt doch vielmehr das Unsägliche und Vorübergehende in der Laune, und wenns hoch kommt, der Gesinnung der Mitmenschen das eigentlich Beständige, was als Menschenwert und als das Ewige im Irdischen zu taxieren bleibt. . . . Religion ist es nun einmal, wo man das Eitle des Irdischen mit der Glorie des Ewigen schmückt. Welche Ethik sagte uns, daß wir nicht schleunigst die Trümmer einer ehemaligen Vernunft ihrem heterogenen Schicksal überlassen, — um restlos Pflichten zu erfüllen an anderen jeweiligen Vogelscheuchen des Sittengesetzes? Wir verlieren ja wirklich Zeit, wenn wir der menschlichen Schwäche eine Thräne weihen!“ Von 1890 sind diese Worte, die mit solcher Ironie der Leidenschaft das „Individuum quand même“ gegenüber der gelehrtbourgeoisen Beschränktheit einer nur auf die Ewigkeit der Kultur und das Sittengesetz eingestellten Ethik aufrechterhalten. Aber dennoch hat es einer jahrzehntelangen Entwicklung und des Heraustritts aus der „Gelehrten-Bourgeoisie“ der Universität bedurft, damit der Denker die Sprache für das fand, was dem unbourgeoisen Menschen solange schon heiß verteidigte Gewißheit war. Von diesen Sätzen aus scheint nicht ein Weg von dreiundzwanzig Jahren, sondern nur ein einziger Schritt zu dem Grundgedanken der Religionsphilosophie zu führen, die er im Winter 1913 auf 14 an der Berliner Lehranstalt vortrug und im Spätjahr 1915 in den „Philosophischen Arbeiten“ der Marburger Schule veröffentlichte.

Gewiß sind — die erwähnte Schrift „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ zeigt es — Einflüsse protestantischer Theologie, Wilhelm Herrmanns, des befreundeten Marburger Kollegen Kritik an der Ethik des reinen Willens und seine „Wirklichkeit Gottes“, jetzt, aber eben erst jetzt, wirksam geworden, wie andrerseits auch die Abgrenzung gegenüber Natorps sich schon abzeichnendem mystischen Subjektivismus offenbar die Formulierungen der neuen Gedanken mitbestimmt hat. Entscheidend aber ist das nicht; entscheidend ist, daß er nun durch sein Leben an

den Punkt geführt war, wo sein Mund von dem, wovon sein Herz voll war, übergehen konnte, übergehen durfte. Daß es, besonders in der Schrift, unter möglichster Wahrung des in einem langen Leben erarbeiteten und der Schule gegenüber zu verantwortenden Systembesitzstands geschah, das ist nicht bloß eine psychologische Selbstverständlichkeit, sondern auch in den ihm selber jetzt erst aufgehenden latenten Beziehungen des Systems auf die ergänzenden neuen Gedanken begründet. Ganz ohne Selbstkorrektur und Widerruf ging es natürlich doch nicht ab; wenn sich bisher die Fäden jedes neuen Systemteils ohne Störung der schon vorher gezogenen hatten spannen lassen, so zeigte sich die nun eingetretene Wendung darin, daß die Hand jetzt die neuen Fäden nur legen konnte, wenn mit der andern Hand hier ein alter gehoben, dort ein andrer gesenkt, hier und da auch einer ganz neu gelegt wurde. Nicht umsonst ist das Buch von 1915 der Schule gewidmet. Es war Programmschrift und Rechenschaftsbericht zugleich, — mit der ersten Hälfte des Titels „Der Begriff der Religion“ das eine, mit der zweiten „im System der Philosophie“ das andre.

Der neue Grundbegriff — neu, wenn auch schon der Aufsatz III 43
über Liebe und Gerechtigkeit gelegentlich nach ihm langt — ist die „Korrelation“, also das wechselseitige Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Hatte er früher im Sinne der Ethik des reinen Willens etwa den Begriff des Monotheismus gegenüber allem Polytheismus dahin bestimmt, daß im Polytheismus das Interesse auf Götter und Göttliches gehe, im Monotheismus dagegen ausschließlich auf den Menschen, so korrigiert er das jetzt ausdrücklich: den Monotheismus charakterisiert die strenge Richtung auf die Korrelation zwischen Mensch und Gott. Nur was Gott für den Menschen, nur was der Mensch vor Gott ist, fällt hier in den Gesichtskreis. Damit aber kommt sowohl ein neuer Gottes- wie ein neuer Menschenbegriff zur Entdeckung. Der Mensch vor Gott — das ist nicht mehr jenes Selbst der Ethik, das sich selber nur ewige Aufgabe sein kann, sondern der wirkliche Mensch in den Leiden und Nöten seines sündenverstrickten Augenblicks, denen mit keiner Vertröstung auf die Ewigkeit geholfen ist. Das „Individuum quand même“ jenes Briefes ist hier philosophisch entdeckt, der Einzelne, der in seiner Sünde und Reue gar keinen Blick hat für die Allheit der Menschheit, sondern der sich für genau so einzig halten muß wie — Gott. Und dieser Gott kann nun nicht mehr

nur der Gott der Ethik des reinen Willens sein, der dem reinen Willen den Bestand der Menschheit verbürgte, sondern er muß nun dem Notschrei jenes einzigen Individuums „vor Dir allein habe ich gesündigt“ die einzige Antwort geben, die ihm helfen kann und die nur Er, der Einzige, geben kann: „Ich verzeihe nach deinem Worte“.

Von dieser Doppelentdeckung aus fällt nun aber neues Licht auch auf die sittliche Menschheit und auch auf ihre Geschichte. Das Leiden, das in der Ethik vernachlässigt werden mußte und von dem doch die Wirklichkeit voll ist, Leiden des Leibes wie der Seele, des Einzelnen wie der Völker, tritt nun in den Mittelpunkt. Es entsteht so, gewiß immer in Fühlung mit der Ethik, aber doch scharf von ihr unterschieden, eine neue Lehre vom Menschen, eben vom Menschen mit Gott und vor Gott, der doch zugleich erst der wirkliche, gegenwärtige Mensch ist, der sich nicht in die Menschheit der Zukunft auflösen läßt und keine „Vogelscheuche des Sittengesetzes“ sein will. Und dieser Mensch und seine Menschenliebe, die zur Gottesliebe wird durch die Gewißheit, daß dieser Gott den Menschen wiederliebt — nicht müde wird Cohen in diesen Jahren der Entdeckung der „Korrelation“, gegen Spinozas berühmtes Wort zu polemisieren, obwohl „auch ein frömmerer Mann“, Cusanus, es gesagt habe — vor ihm verblaßt nun, nachdem er in die hellbeleuchtete Mitte des Gesichtsfelds getreten ist, der Mensch, von dem die Ästhetik wußte und der einst seinen Platz einnehmen zu können geschienen hatte, in all seiner ästhetischen Individualität zu einem „bloßen Typus“, und die ästhetische Menschenliebe enthüllt sich gegenüber dem Ernst dieser Liebe zum Leiden als bloßes Spiel. Gerade gegen die Grundbegriffe der Ästhetik, die — wir haben gesehen, weshalb — schon die Worte okkupiert hatten, die jetzt wieder Grundworte werden müssen, ergibt sich nun scharfe Abgrenznug. Gott, wenn er in den Bereich der Kunst eintrat, blieb hier immer nur Durchgangspunkt; der Mensch war nicht bloß das A, sondern auch das O dieser Welt; von ihm ging die schöpferische Bewegung aus, zu ihm kehrte sie, ihn schaffend, zurück. Wie anders jetzt im Reich der Korrelation, wo Gott weder ohne den Menschen noch der Mensch ohne Gott sein kann und beide in dieser wechselseitigen Bedingtheit gleich wirklich sind. Da muß auch das historische Verhältnis zwischen Religion und Kunst anders erscheinen, als das Werk von

1912 in grandioser Einseitigkeit es allein hatte wahrhaben wollen, und wirklich werden jetzt religiöse Urkräfte auch im Kunstschaffen der Menschheit gern anerkannt, ja aufgesucht. Fast alle Erwähnungen kunstgeschichtlicher Verhältnisse in der Religionsschrift von 1915 gehen in dieser Richtung, in „Deutschtum und Juden- II 237
tum" spielt sie hinein, wie sie endlich sich breit auswirkt in zweien II 302
der köstlichsten Geschenke der vorliegenden Sammlung, den beiden unveröffentlichten Niederschriften über die Lyrik der I 237
Psalmen und der — allerdings sogar schon erheblich älteren — I 262
über den Stil der Propheten; und wie sie in grundsätzlichen Bemerkungen wie an zahlreichen Beispielen wie endlich auch in tiefbegründetem religionspädagogischem Eintreten für den hebräischen Urlaut der Schrift wie des Gebets durchgeführt ist in der gleichfalls hier erstmalig veröffentlichten Vortragsniederschrift I 211
über den ästhetischen Wert unsrer religiösen Bildung.

Nicht daß Cohen sich etwa die Grundpfeiler des Systems durch den neuen Inhalt hätte verrücken lassen. Sie blieben stehen, wo sie schon eingerammt waren, und auch der Schacht, der schon für den vierten, die Psychologie, ausgehoben war, blieb unverschüttet. Alle Schärfe des Gedankens wird aufgeboten für den Nachweis, daß die Religion zwar Eigenart, aber keine Selbständigkeit besitze. Kein eigenes systematisches Glied des Bewußtseins, entsprechend der Erkenntnis der Logik, dem Willen der Ethik, dem Gefühl der Ästhetik, kommt ihr zu; noch auch darf sie sich etwa anmaßen, diese Kräfte des Bewußtseins in sich zusammenzuschließen, was vielmehr unverrückt Aufgabe des einheitlichen Kulturbewußtseins bleibt, wie es in der Psychologie ausgeführt werden wird. Und dennoch oder vielmehr grade dadurch, durch diese klare und strenge Aufrechterhaltung des Kulturbegriffs und seiner Teile, erreicht Cohen es, daß diese Religionsphilosophie keine — Religionsphilosophie wird, nämlich keine Eingliederung der Religion in das Fächerwerk der Kultur als ein Fach unter andern, noch auch eine Auseinandersetzung zwischen Religion und Kultur im ganzen; jenes die Skylla, dieses die Charybdis der philosophischen Bemühungen des Jahrhunderts um den Religionsbegriff. Gerade diese Versagung der systematischen Selbständigkeit an die Religion gibt ihr in getreuem Ausdruck der inneren Erfülltheit des Denkers systematische — man kann es nicht anders sagen — Allgegenwart, wie sie der zentrale Satz der Religions-

schrift ausspricht: „Daher soll die Liebe zu Gott alle Erkenntnis übertreffen,... sie soll mit seinem Begriffe alle Dinge und alle Probleme der Welt verknüpfen." In diesem Zusammenhang wird das deuteronomische Gebot kühn und doch nur wahr gedeutet: „Ich kann Gott nicht lieben ohne mein ganzes Herz, wie es für die Mitmenschen lebt, ohne meine ganze Seele, wie sie in allen Richtungen des Geistes der Mitwelt zugekehrt ist, ohne meine ganze Kraft für diesen Gott in seiner Korrelation zum Menschen einzusetzen." Und so darf es gesagt werden: „Es bleibt nichts übrig im Bewußtsein des Menschen, wenn er Gott liebt."

Aber noch eine Schicht tiefer müssen wir graben. Bis hierher reichte Cohens eigenes Bewußtsein von seiner Tat. Aber sie war noch zukunftsvoller als er wußte. Wenn wir seinen Ort in der philosophischen Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts anders bestimmt haben, als er selber ihn bestimmte, so haben wir nun zu zeigen, wie er mit gewaltigem Vorstoß über diese Bewegung hinaus in philosophisches Zukunftsland stieß. Die Eigenart der Religion war durch den neuen Grundbegriff der Korrelation gesichert; das betonte Cohen selbst. Nun spielte dieser Begriff zwar auch sonst im Cohenschen System eine methodische Rolle, aber nirgends als Grundbegriff. Die Grundbegriffe des Systems waren überall Erzeugungs-, Ursprungsbegriffe. Die Natur als Gegenstand der Erkenntnis, die Menschheit als Aufgabe des Willens, die im Kunstwerk verdichtete Liebe zur Natur des Menschen als Erzeugnis des Gefühls: diese drei in ursprünglicher Reinheit zu erzeugen — darin sah der Denker seine Aufgabe. Natur, Menschheit, Kunst wurden so als Erzeugnisse der Vernunft nachgewiesen, — „Vernunft" freilich dabei so weit und tief gefaßt, wie der deutsche Idealismus dies Wort gebrauchte. Aber immer wurden so Natur und Menschheit nur als Erzeugungen, gewissermaßen nur im begrifflichen status nascendi philosophisch faßbar. Sie wurden abgeleitet, begriffen, erklärt, ihr Grund wurde ihnen gelegt, aber daß sie vor aller Ableitung, Erklärung, Grundlegung — da waren, diese ihre aller Gegenständlichkeit wie Aufgegebenheit voraufgehende Tatsächlichkeit blieb außer Betracht. Ihre Berücksichtigung hätte den magischen Kreis des Idealismus, in den auch nach Hegel das ganze Jahrhundert mit seinem unerschütterlichen Glauben an den „großen Gedanken der Immanenz"

gebannt blieb, zerstört. Für Cohen aber war, aus dem einfachen Grunde, weil er an Gott glaubte und sein ererbtes Judentum ihm nun zur beherrschenden Lebensmacht geworden war — ein Glaube und ein Schicksal, wie sie kein andrer Philosoph der Neuzeit besessen hatte —, jener Zauberkreis undicht geworden. Wohl hatte er in die Ethik die Gottesidee eingebaut, wie sie innerhalb des idealistischen Horizonts sichtbar wird. Aber um seinen Glauben ganz auszusagen, bedurfte er eines andern methodischen Mittels — methodisch, denn um eine philosophische Aussage handelt es sich —, als es ihm die idealistischen Grundbegriffe boten. Und hier entdeckte er die „Korrelation". Denn was sich wechselseitig aufeinander bezieht, das ist nicht in Gefahr, sich einander die Wirklichkeit streitig zu machen, wie es der idealistische Erzeugerbegriff seinem Erzeugnis gegenüber fast notwendig muß; es würde sich ja den Ast absägen, auf dem es selber sitzt. In der Beziehung auf das andere hat es die philosophisch nun einmal dem jeweils einen nur von einem jeweils andern zu holende „Erklärung". In der Wechselseitigkeit dieser Beziehung hat es den Schutz gegen eine Auflösung seines eigenen Seins in das „noch eigentlichere" Sein des andern. So wird für beide Glieder der korrelativen Beziehung die Tatsächlichkeit gerettet.

Zunächst wird das durchgeführt an Gott und Mensch; so wird von Gott aus das „Individuum quand même" philosophisch erfaßbar und die Ethik in ihrer ganzen Breite erneuert. Aber in zweiter Linie, weil eben der Mensch doch auch ein Teil der Natur ist, erschließt sich auch die andere Korrelation, die von Gott und Natur, und damit der Ausblick auf den Begriff der Schöpfung. Und nicht zufällig macht dann das religionsphilosophische Hauptwerk die Korrelation von Ich und Du los aus den goldenen Fesseln der Ästhetik der Lyrik und entdeckt so, indem es sie im vollen prosaischen Ernst zum Ausgangspunkt wählt, unbewußtermaßen die Grundlagen einer neuen Logik. So werden hier die Schranken des Idealismus von seinem letzten großen nachgeborenen Sohn überschritten, ja wenn man bedenkt, daß Descartes' Raison nur den Deus des Mittelalters wie dieser den Kosmos der Antike als die das jeweils andere veruneigentlichende Macht verdrängt hatte, die Schranken aller bisherigen Philosophie. Daß diese Auffassung die philosophiehistorische

d I

Bedeutung des Auftretens der Korrelation als Grundbegriffs nicht überbelastet, das beweist jener in seiner genialen Ahnungslosigkeit fast erschreckende letzte Schritt, den dann wieder das Nachlaßwerk tut, wenn es in seinem fünften Kapitel den letzten Grund alles Idealismus und, da der Idealismus nur das unausgesprochene Geheimnis aller vorhergehenden Philosophie ausspricht, aller Philosophie, die Vernunft selber, als Schöpfung Gottes, als geschaffene Vernunft deutet.

Seinem Glauben zunächst in seiner ganzen Lebendigkeit hatte er die philosophische Zunge gelöst; aber auch das andre, das Schicksal, fand nun immer unbefangeneren, immer formelgelösteren Ausdruck. Daß der große Rechenschaftsbericht an die Schule mit vollkommener Selbstverständlichkeit, so als ob es gar nicht anders sein könnte, den Begriff der Religion am Judentum entwickelt und des Christentums wenig und meist nur als Folie zum Judentum Erwähnung tut, ist gewiß bedeutsam, aber nicht unbedingt neu; schon die Ethik war von philosophieprofessoraler Seite damit abgetan worden, das sei ja eine jüdische Religionsphilosophie. Neu aber ist der nun immer wiederkehrende Ausdruck des Staunens oder eigentlich der andächtigen Erschütterung vor dem Wunder des jüdischen Volks, seines Geschichtsgangs und seines Offenbarungsbesitzes. Es ist jetzt in Cohens Worten, wenn er hiervon spricht, etwas von jenem Niederstürzen in der Aboda des Jom Kippur an den Stellen, wo erzählt wird, wie über dem im Tempel versammelten Volk der sonst unausgesprochene Gottesname genannt wurde. Die Vorlesung des Winters 1913 auf 14, die meine glücklichen Ohren gehört haben, war voll von solchen Ausbrüchen. Vom Sabbat: „Das sind alles Wunder!“ Von der Nächstenliebe: „Das ist der Entwicklung entzogen; hier hört alle evolutionistische Langmut auf. Das *soll sich nicht* entwickelt haben — ‚apriori‘ nennen es die Philosophen.“ Von der willigen Anerkennung des Leidens durch die Frommen: „Können wir uns das denken? Jesaja antwortet: Sehet Israel!“ Wieder vom jesajanischen Gottesknecht: „... wie man nun eben vom menschlich-geschichtlichen Gesichtspunkt aus solche Dinge zu fassen sich erkühnt...“ Vom Ursprung des prophetischen Gedankens: „Wie? wann? man wird es nie verstehen können *wollen*.“ Und dann die gewaltige Stunde von der Einheit, diesem „Abstraktesten“, „um das wir uns erschlagen lassen jeden

Tag“: „Meinetwegen mag Gott sein was er will, aber Einer muß er sein“. „An diesem Punkte können wir uns mit den Christen nicht verstehen, — ich muß es aussprechen.“ „Bileams Wort vom Volk, das einsam lagert — der Kulturmensch begreift das nicht. Die ganze Natur, das Modell der Kunst wird im zweiten Gebot aufgeführt und — verschlossen.“ Und wieder: „Das aber verzeiht man uns nicht bis zum heutigen Tag“, und dann nach einer erschütterten Pause: „Es ist nicht zu verstehen.“ So spricht es die große Niederschrift über die Lyrik der Psalmen aus: „Der I 237
Monotheismus ist ein psychologisches Mysterium. Wer das nicht anerkennt, der versteht ihn nicht in seiner Tiefe.“

So verflicht sich ihm jetzt das Wunder seines volkererbten Glaubens mit dem Wunder seines Glaubensvolkes. Einem christlichen Freunde, der ihm von der Gottesnähe, die der Christ durch Christus habe, sprach, hat er damals erwidert: „Was Ihnen Christus ist, das ist mir mein Zusammenhang mit den Propheten — und den Pharisäern.“ Wohlgemerkt, nicht auf die Propheten und Pharisäer beruft er sich, sondern auf seinen Zusammenhang mit ihnen. Und dieser Zusammenhang ist jetzt so universell, daß er, der Vorkämpfer des „prophetischen Judentums“, den christlichen Freund mit diesem betonten „und“ sanft vor den Kopf stoßen kann. So ist es jetzt überhaupt. Wie die Korrelation ihm, im Gegensatz zu dem monistischen Triebe aller bisherigen Philosophie, zur Entdeckung des bisher den Philosophen unbekannten Wörtchens „und“ — Gott und Mensch, Mensch und Gott, Gott und Natur, Natur und Gott — verholfen hatte, so erschließt sich ihm jetzt auch in seinem Judentum das Und der Zusammenhänge, in denen er selber steht. Es bleiben die Propheten, es treten hinzu die Pharisäer. Es bleibt die Lehre, aber nachdem schon die Laza- III 1
ruskritik einen Vorstoß in dieser Richtung gemacht hatte, gewinnt das sechzehnte Kapitel des Nachlaßwerks in Auseinandersetzungen, deren Fruchtbarkeit grade in der hohen Besonnenheit besteht, die hier jeden Schritt leitet, hinzu das Gesetz. Es bleiben innerhalb der Propheten die großen Verkünder der sozialen Ethik und des messianischen Völkerfriedens, Amos, Jesaja, Micha; aber es treten hinzu Jeremia und Jecheskel als Entdecker des Individuums und seiner Seele. Besonders Jecheskel, der von der protestantischen Forschung, der Cohen wie wir alle — mochte er auch ihre Einseitigkeit und Befangenheit gegenüber der „Eigenart der alt- II 404

d*

I 182 testamentlichen Religion“ wie in den Aufsätzen über den Nächsten
I 196 und über Gesinnung bekämpfen — grade für ihre Restauration
des Bildes der Propheten sich dankbar verpflichtet wußte, zu
Ungebühr in Schatten gestellte, wird nun mit Liebe in all seinen
scheinbaren Widersprüchen umfangen; Cohen selber wußte, daß
er der protestantischen Bibelwissenschaft, der er in den Aufsätzen
II 404 über Baudissin und Bertholet seine freie Huldigung dargebracht
II 410 hatte, hier unsre Schuld zurückzahlte; ich sehe ihn noch, wie er,
von der Krankheit noch einmal genesen, auf dem Sofa lag und
ganz beglückt sagte: „Daß grade ich, Jecheskel der Sechsund-
dreißigste,“ — es war sein hebräischer Vorname — „kommen
mußte, um Jecheskel den Ersten wieder zu Ehren zu bringen!“
und dann, hebräisch und halb für sich: „Werfet von euch all eure
Sünden... und machet euch ein neues Herz und einen neuen
Geist“, und immer wieder, zuletzt fast unhörbar: „... werfet von
euch ... und machet euch ... machet ...“

Auch dies nämlich war etwas, was blieb und wozu das Neue
nur hinzutrat. Er hatte sich die Schwierigkeiten des Autonomie-
III 36 begriffs für das religiöse Denken nie — der Aufsatz für die
Kaufmannfestschrift beweist es — durch die stets mögliche ge-
schickte Drapierung von Talmudstellen verhüllt. Jetzt findet er
die überraschend einfache, wenn auch wohl allzu einfache, Lösung.
Die sittliche Arbeit, das Sichselbstreinigen des Menschen vor Gott
bleibt ganz frei; nur den Erfolg verbürgt ihr das Hinzutreten
der göttlichen Versöhnung, der Reinigung. In dieser Akibaschen
Seligpreisung Israels, dem Gott selber das Tauchbad für seine
Sünden ist, — sie ist nach seiner Anordnung dem großen Werk
als Leitspruch vorgesetzt — sah er nicht nur die Gott und Mensch
der Korrelation gemäß ebenso aneinander bindende wie von ein-
ander unterscheidende Vereinbarung von Religion und Ethik,
sondern eben darum auch das Schibboleth zwischen Judentum und
Christentum. Dabei erkennt er auch jetzt, wie 1880, die kultur-
geschichtliche Bedeutung des christlichen Dogmas für die Ent-
deckung des ethischen Autonomiebegriffs, also für das Größte,
was die Menschheit der wissenschaftlichen Ethik verdankt, an;
aber die Schlichtung des Widerstreits zwischen Religion und Ethik
wird nur durch die strenge Scheidung der menschlichen und der
göttlichen Aufgabe innerhalb des Wechselverhältnisses, wie sie im
reinen Monotheismus des Judentums geschieht, möglich.

Überhaupt wird erst von der jetzt im Begriff der Korrelation geloteten religiösen Tiefe aus die Auseinandersetzung mit dem Christentum, so interessant auch etwa die Behandlung des Problems, das die Person Jesu dem Juden stellt, schon in den „Gedanken über Jugendlektüre“ von 1906 gewesen war, wirklich II 126
fruchtbar. Maimonides bleibt gewiß, wie ihn die Vorlesung des Winters 1913/14 nennt, „unser großer Wegweiser“, obwohl die Religionsschrift von 1915 bezeichnenderweise sich einmal an wichtiger Stelle auf ein synagogales Gedicht seines großen Gegenpols, Jehuda Halevis, berufen muß. Mit Maimonides, den schon der Knabe beim Vater gelesen hatte, dessen Philosophie auszulegen der Mann, der den offenen Brief an Treitschke schrieb, „nun einmal keinen Beruf in sich fühlte“ und den jetzt der Alte in Berlin an der Lehranstalt durch viele Semester las, lebte er in ganz unmittelbarem Konnex. Als er mir im Januar 1918 die ersten Bogen des großen Werks zu lesen gab und mich nach meinem Eindruck fragte und ich in Anwendung des Verses, der im virgilschen Kreis die entstehende Aeneis begrüßt hatte, antwortete: „Cedite, gentiles scriptores, cedite, nostri! Nescioquid majus nascitur Maimonide“ — erwiderte er, vergnügt, doch zugleich mein Übermaß zum Maß dämpfend: „Ja, das habe ich mir auch gesagt: Der Rambam wird zufrieden sein“. Aber wie er jetzt den Gedanken der Korrelation von Mensch und Gott dachte, stand immer wieder eine andre Philosophengestalt der jüdischen Vergangenheit vor ihm auf, die früheste von allen, Philon. Nicht als Weg-, sondern als Irrwegweiser. Grade an der Wegscheide der Korrelation war er, so sah sein Nachfahr es jetzt, in die Irre gegangen und hatte den weltgeschichtlichen Irrweg erschlossen, indem er nicht in den beiden Gliedern der Korrelation selber die wechselseitige Aufeinandergewiesenheit anzunehmen gläubig-kühn genug gewesen war, sondern eine besondere Kraft der Vermittlung beanspruchen zu müssen geglaubt hatte. „Hätte Philon nicht den Logos erdacht, so hätte kein Jude je gezweifelt“, so hat er in der Wintervorlesung 1913/14 zugleich das dämonisch-riesenhafte Maß, das der Erstling aller jüdischen Philosophie jetzt in seinen Augen annahm, und das tief Unjüdische seines weltgeschichtlichen Gedankens ausgesprochen. Und aus dem Bedürfnis der Auseinandersetzung mit Philon erwächst auch die exegetische Entdeckung, auf die er in diesen Jahren immer wieder

zurückkommt und die einmal auch in einem eigenen Aufsatz in III 176 der Gutmannfestschrift niedergelegt wurde: daß der heilige Geist im alten Testament der Geist des Menschen sei. In diesem heiligen Geist, den Gott in den Menschen gelegt hat und den er auch dem Sünder nicht entziehen wird, verdichtet sich die Korrelation, in der Gott und Mensch grade deshalb zusammenkommen, weil sie wesentlich getrennt bleiben: Der Geist des Menschen ist der heilige Geist, und Gott — so kühn formuliert es die Vorlesung 1913/14 — brauchte keinen Geist zu haben, wenn der Mensch keinen Anteil daran haben müßte. So wird die Korrelation zum Ausdruck des jüdischen Gefühls, das die Einzigkeit Gottes verlangen muß, um grade über die unendliche Kluft hin unmittelbar vor den Ewigen treten zu können, — gegen alles „Interesse der spezifisch und absolut wissenschaftlichen Welt, die die Differenz zwischen Gott und Mensch durchaus nicht ertragen und daher auch die Bekenner der *Einzigkeit* Gottes im letzten Grunde gar nicht begreifen kann.“ Die Worte sind eben aus jenem Festschriftaufsatz, und sie ziehen das Fazit der Abrechnung mit Philo: „Der *griechische* Geist, und er ist der Typus des wissenschaftlichen Weltsinnes, sucht die *Vermittlung*, wie sie es nennen, zwischen Gott und Mensch. Diesem griechischen Zauber ist der *Jude Philo* mit seinem *Logos* zum Opfer gefallen.“

Den tiefen Schauder, ja das Entsetzen vor der christlichen Vermenschlichung Gottes, dem einst als erster der Hohepriester, der seine Kleider zerriß, Ausdruck gab, hat er trotz aller kulturgeschichtlichen Anerkennung und philosophischen Idealisierung der „Christusidee“ und trotz der starken und mit Bewußtsein aufgenommenen christlichtheologischen Einflüsse, welche die Religionsschrift von 1915 zeigt, nie verloren. Er konnte wohl, wenn man ihm gegenüber die Möglichkeit einer Judentaufe aus wirklicher Überzeugtheit vom christlichen Dogma verteidigte, aufbrausen: „Es hat noch *nie* jemand daran geglaubt!“ Das war eine Paradoxie, wie er sie liebte, aber doch auf dem Grunde eines tiefen Ernstes, der dem vielmißbrauchten Wort Glauben die Wucht zurückgab, die es in unsrer Mitte aus der Eintracht mit dem denkenden Geiste wie mit dem schweigenden Dasein schöpft. In diesem letzten Ernst hat er kurz vor seinem Tod dies „ernste Fragezeichen“ als dräuendes Wappen auf seinen Schild geschrieben, als er auszog, um einen Schüler, der sich vor die

Klinge des stärksten Kämpen der neuen soziologischen Theologenschule gewagt hatte, und wenn nicht ihn selbst, so doch die eigene Waffenrüstung, die der Schüler von ihm entlehnt hatte, aus den erbarmungslosen Händen des Feindes zu retten. Da, nach allerlei schulgerechten Hieben, erspäht er die Blöße in der II 398
Rüstung des Gegners, die nur er erspähen konnte, und holt zu gewaltigem Stoße aus: „Wie steht Ihr, Herren, überhaupt mit II 465
eurem Verstande und mit eurem Herzen zu dem prophetischen Gotte, der die Welt erschaffen hat, um sie zu regieren?“ Das ist kein schulmäßig erlaubter Stoß, aber er bringt den Sieg.

Und neben Philo wächst nun eine andre Gestalt empor: Spinoza. Wohl hat er sein Leben lang, nach jener spinozisierenden Jugendsünde, dem anonymen Heineaufsatz von 1867, ihn als II 1
Gegner sich gegenüber gesehen. Doch wieder wird erst jetzt das innerste Motiv der Gegnerschaft ihm aussprechbar. Denn man würde fehlgehen, wenn man sie einfach auf seinen Kantianismus zurückführen wollte. Dieser Kantianismus war stets mit soviel nachkantischem Idealismus im Stil des neunzehnten Jahrhunderts versetzt, daß er deswegen schon auf der Bahn jener Jugendschrift hätte verharren können, die ja auch schon nur deshalb spinozisieren konnte, weil sie den Spinozismus spiritualisierte, also für das Natura sive Deus des Jahrhunderts Galileis und Newtons das Deus sive Spiritus des Jahrhunderts Hegels und Rankes las. Aber im Kampf gegen jeglichen Pantheismus, auch den des Geistes, steifte ihm den Nacken sein Judentum, das erst jetzt vollends Sprache gewann. Die „Korrelation“ wurde auch hier das begriffliche Mittel, dem Glauben die Zunge zu lösen. Den „Vorzug des Judentums vor dem Pantheismus“ findet der inhaltsreiche kleine Aufsatz über den heiligen Geist jetzt „im III 176
Begriffe des Individuums“. Gott muß Gott, der Mensch Mensch bleiben. Weder darf Gott im Menschengeiste aufgehen — brauchte doch Gott selber nach dem gewaltigen, die Grenzen des Jahrhunderts überspringenden Wort der Vorlesung keinen Geist zu haben, wenn er dem Menschen keinen Anteil daran geben wollte — noch darf der Mensch, grade weil und wenn nach dem jetzt immer wieder zitierten Psalmwort die „Nähe“ Gottes sein Gut sein soll, aufgehen im Sein Gottes. Und nachdem so die alte Gegnerschaft auf dem Grunde des religiösen Bewußtseins Anker geworfen hat, wendet sich Cohen, erzürnt über die kritik-

lose Spinozaverherrlichung, wie sie grade in modernjüdischen Kreisen grassiert und wie sie noch eben zur Nennung einer Bne-Brith-Loge nach Spinoza geführt hatte, zur erneuten Betrachtung des Verhältnisses und Verhaltens Spinozas zu Juden und Judentum. Aus der seminaristischen Durchnahme des Theologisch-Politischen Traktats an der Lehranstalt, aus älterer, neuester und eigener Spinozaforschung, durch die sich der aktuell-politische Hintergrund des Traktats aufhellt, erwächst der große
III 290 Aufsatz von 1915, in dem die Gegnerschaft sich bis zur Feindschaft steigert, die in mündlichen, nicht wiedergebbaren Äußerungen das Gesicht des Hasses annehmen konnte. In solchen Temperamentsausbrüchen kam noch über den gekennzeichneten religiösen Gegensatz hinaus die Gefühlsfremdheit zwischen dem heißen, von Strömen des bei Spinoza verlästerten Mitleids durchwogten Aschkenasen und dem in generationenlangen Leiden ausgebrannten sephardischen Spätling — „er ist kalt, wie ein Sepharde", sagte er mir einmal von ihm — heraus. Aber wie unmittelbar war selbst in diesem Hasse noch der Zusammenhang, der Jahrhunderte, als wären es Sekunden, überbrückte.

Auch in einem letzten und intimsten Punkt des Glaubens gewinnt er jetzt den Zusammenhang, dem er sich früher versagt hatte. Es steht das in Verbindung mit einer Erweiterung des literarischen Horizonts. Wenn die Propheten blieben, so treten doch nun mit stärkstem Gewicht hinzu die Psalmen. Im Sommer 1914 hat er sie in einer herrlichen, nicht angezeigten Übung in der Lehranstalt gelesen. Und in der Religionsschrift von 1915 versteigt er sich bis zu der Behauptung, die Propheten seien eigentlich noch Ethik und erst die Psalmen Religion. Und aus den Psalmen gewinnt er sich nun Zutritt, bescheidenen und doch sicheren, zu dem lang abgewiesenen Gedanken der Unsterblichkeit. Die Ethik hatte ihn gegenüber dem messianischen Fortgang zur Menschheit verwerfen zu müssen geglaubt; hatte sie doch sogar den prophetischen Messianismus selber ob seiner allzu idyllischen Erfassung des Ziels, das vielmehr nur ewig fortschreitende Arbeit sein dürfe, zensiert. Auch hier war es dann der Ästhetik — bei Gelegenheit der Goetheschen Wahlverwandtschaften — zugefallen, diese „heiligste Krone der Menschenseele" zu schmieden: die Ewigkeit der Liebe — das ist der Sinn dieser „poetischen Unsterblichkeit". Noch die Vorlesung 1913/14 ver-

wehrte dem Unsterblichkeitsverlangen des Individuums spröde jede andere Erfüllung als diese ästhetische. 1915 aber, in der Religionsschrift und vor allem in dem Aufsatz vom heiligen III 176
Geist ist der „Unterschied zwischen Religion und Ästhetik“ auch in dieser „Unterscheidung der Menschenseele von der Natur des Menschen“ wirksam geworden. Der Glaube an Gott ist selber unmittelbar nun Vertrauen auf die Errettung, die Verwahrung der Menschenseele durch ihn. Der Mensch ist von Gott gekommen und geht zu Gott zurück. Und die Frage, was bei Gott alsdann aus dem Geiste des Menschen wird, schlichtet sich ihm durch das in jedem Sinn letzte Wort der Psalmen „Jede Seele lobt Gott“ und durch den „Seelenschatz“, den der 73ste Psalm gehoben hat: „Wen habe ich im Himmel? mit dir verbunden habe ich kein Verlangen an der Erde; ... die Nähe Gottes ist mein Gut.“ Und nun bedarf es keiner anderen Form der sittlichen Betätigung mehr: der Frömmigkeit geschieht ein völliges Genügen, wenn sie nur Gott loben und seiner Nähe sich erfreuen kann. Dieses Ziel des menschlichen Daseins in der Heimkehr zu Gott liegt so weit über alle Unsterblichkeitsmythologie hinaus, daß ihren irdisch-allzuirdischen Wunschgebilden ganz von selbst der Atem ausgeht. In der „Nähe Gottes“ muß die Sehnsucht nach „Wiedersehen“ schweigen, weil das „Verlangen an der Erde“ schweigt. Die überirdische Erfüllung ist bedingt durch die Versagung des Wunsches, den unser armes irdisches Herz freilich wünschen muß. Ich gedenke eines Anlasses sieben Wochen vor seinem Tod; die Witwe eines christlichen Freundes hatte sich an ihn gewendet, ob er an ein Wiedersehen glaube, der Verstorbene habe daran geglaubt. Auf meinen fragenden Blick antwortete er, wie er einst am Sterbebette eines geliebtesten Menschen gestanden und der ihn noch ein Mal mit einem Blick umfangen habe, in dem alle Liebe eines Lebens gesammelt war und zugleich die Gewißheit: nun sehen wir uns das letzte Mal. Es war das Unbeschreibliche an dieser Erzählung, die jede weitere Frage abschnitt, daß durch das irdische Nein, das scheinbar ihren ganzen Inhalt bildete, die ewige Zuversicht so mächtig durchschlug, daß jenes Nein ganz in diesem Ja verging. —

Es kam der Krieg. Sein Ausbruch fällt mitten hinein in die geschilderten Entwicklungen, ohne sie doch irgendwie zu beeinflussen; seinen Ausgang hat Cohen nicht mehr erlebt. In den

Tagen unmittelbar vor dem Ausbruch war er, alter Sozialist und Demokrat, noch zurückhaltend und voll Bedenken. Die Veröffentlichung des Telegrammwechsels zwischen Kaiser und Zar warf ihn dann um. Nun war der eigene Staat vor dem Forum der Sittlichkeit gerechtfertigt. „Engelrein ist unsre Sache, engelrein!“ wiederholte er mir immer wieder. In dem Vortrag über das Eigentümliche des deutschen Geistes, den er im Herbst 1914
II 237 in der Kantgesellschaft hielt, dann in der Broschüre „Deutschtum und Judentum“, 1915 und 1916, hat er sein Bekenntnis zum deutschen Krieg abgelegt. Vom Krieg selber ist zwar kaum die Rede, dennoch ist es Professorenkriegsliteratur, wie sie einst in Gestalt von Dubois-Reymonds 1870er Rede seinen Spott herausgefordert hatte, und deshalb heute nach dem bitteren Ende, und für den Jüngeren auch damals schon, schwer zu lesen. Dabei sind die Einzelheiten gar nicht erst ad hoc gedacht, er hatte doch nicht vergessen, daß die Ästhetik noch in eine Huldigung an Frankreich als das Land der sozialen Revolution und der Malerei der Arbeit ausgeklungen war. Aber die Gruppierung der Gedanken war absichtsvoll und die Zuspitzung übertrieben; es fehlte der aus der legitimen Gelegenheit strömende Hauch von persönlicher Erfahrung, wie er über der Behandlung dieses Problems etwa in dem von hellsichtiger Liebe getragenen Abschiedsgruß
II 463 an den um ein weniges vorausgestorbenen Freund Wellhausen schwebt und wie er allein die Antwort auf diese theoretisch nur mit schädlicher Gewaltsamkeit zu beantwortende Frage möglich macht. — Mit der Regierung trat er einmal in unmittelbare Fühlung, als es sich um die Gewinnung der Stimmung Amerikas handelte. Man wollte ihn zu einer Propagandareise veranlassen,
II 229 es kam nur zu dem Aufsatz für die Newyorker Staatszeitung, der den Juden Amerikas, ja eigentlich der ganzen Welt, die Pietät für Deutschland, von dem die geistige Erneuerung des Judentums seit Mendelssohn ausgegangen sei, als für ihr zweites Vaterland ans Herz legt. Kriegsarbeit im guten, schlichten Sinne war es, wenn der Alte jetzt, der Strapazen der Reise nicht achtend, von Berlin aus den Marburger Lehrstuhl gastweise wieder versorgte, wie er es 1915 und 1916 getan hat. Der Verlauf des Krieges hat ihn dann doch schwer bedrückt; der immer zunehmende, in der „Judenzählung“ vom Staat selber aufgenommene Antisemitismus ihn, der im Kampf gegen Rußland

gleich der ganzen deutschen Judenheit auch einen Kampf für das vom Zarismus mißachtete Menschenrecht der Juden gesehen hatte, tief erschreckt. Doch, wie gesagt, das Ende hat er nicht mehr erlebt.

Man würde irren, wenn man in solchen Protuberanzen seines deutschen Patriotismus auch den Grund für sein Verhältnis zum Zionismus suchen wollte. Zwar seine erste öffentliche Kundgebung, die Unterschrift unter die Zeitungsannonce, in der die Notabeln der deutschen Judenheit Anfang 1914 sich gegen jede Gemeinschaft mit den Zionisten verwahrten, könnte eine solche Deutung nahelegen; die tapfere Eingliederung in eine ihm II 477
inferiore Umgebung hat ihm in ihren Folgen noch schwere Stunden bereitet. Zu einer breiten Entwicklung des eigenen Standpunkts kam es erst 1916, als ihn die antizionistischen jüdischen Studentenverbindungen aufforderten, über das Thema in ihren Blättern zu schreiben. Auf eine Entgegnung des geistigen II 319
Führers der neuen zionistischen Jugend, Martin Bubers im „Juden", hat er dann, wieder in den K.C.-Blättern, geantwortet, II 328
worauf Buber mit einer nochmaligen Entgegnung das Gespräch schloß. Es hätte eine höchst fruchtbare Begegnung werden können; Buber stand damals kurz vor der Abwendung von dem Mystizismus, der seinen Ruhm begründet hatte, und der Entdeckung eines Religionsbegriffs, der mit dem Grundwort der „Beziehung" in mehr als terminologische Nähe zu Cohen, dem Cohen der „Korrelation", treten sollte; und Cohen hatte nicht bloß den schon in dem schönen Treue-Kapitel der Ethik entwickelten Begriff der Nationalität, die nicht notwendig mit der Staatsnation zusammenfalle und der gleichwohl der Einzelne Treue, der Staat Schonung schulde, auf das Judentum wirksam anzuwenden begonnen, sondern vor allem eben jene geschilderte Entwicklung durchgemacht, die das, was bisher nur zwischen den Zeilen seiner Schriften stand, in den Text hob. So aber sahen die beiden einander gegenseitig nicht, wobei der Jüngere in seiner Verteidigung insofern im Vorteil war, als er wenigstens sich selbst rein aussprach, während der Ältere in seinem Angriff vielfach nur das abgeworfene Gewand des Gegners zu fassen bekam. Er sah eben im Grunde doch nur den Zionismus, den er einst im Gespräch mit Achad Haam, als dieser seiner Berufung auf den Universalismus der Propheten das grade auf die Prose-

lyten gehende Jesajawort „ich will sie bringen zu meinem heiligen
Berge“ entgegenhielt, mit der Fortsetzung des Verses leicht aus
dem Felde schlagen konnte: „und will sie erfreuen in meinem
Bethause“ — nur in meinem *Bet*hause. Wo er einen andern
Zionismus traf, wie bei dem lange Zeit einzigen Zionisten unter
den deutschen Rabbinern, bei N. A. Nobel, da schwieg die Anti-
pathie; er hat ihn an sichtbarste Stelle zu bringen gesucht, freilich
ohne den Ernst und die wurzelhafte Verflochtenheit der Zionsliebe
und Gesetzestreue in dem goethetrunkenen Mystiker ganz wahr-
II 446 haben zu wollen. Und die beiden Aufsätze zur Grätz-Jahrhundert-
III 203 feier — an sich die großartigste Palinodie des grausamen Angriffs,
den der alte Schüler vor 37 Jahren gegen das „Palästinensertum“
II 86 des großen nationalen Historikers gerichtet hatte — wahren doch
auch „unserm Grätz“, wie er jetzt heißt, gegenüber im Prinzipi-
ellen sehr entschieden die Reinheit des eigenen Standpunktes.
Der innerste Grund seiner Ablehnung des Zionismus kam auch
in der Auseinandersetzung von 1916 nicht zum Vorschein. Er
wird sichtbar erst in der, einzigen und ganz beiläufigen, Stelle,
wo das Hauptwerk seiner Erwähnung tut als einer — „Episode“.
Wie er das meinte, kann ein Ausspruch verdeutlichen, den er mir
gegenüber tat, als er mir mein allzu tolerantes Verhältnis zum
Zionismus vorwarf und ich es zu verteidigen suchte. Da unter-
brach er meine Worte, schob seinen ungeheuren Kopf, den die
zartesten Locken umgaben, dicht und drohend an mich heran
und sprach: „Ich will Ihnen etwas sagen“, und dann, die
Stimme zu einem donnernden Flüstern dämpfend: „die Kerls
wollen glücklich sein!“ Die Zukunft des Zionismus ist darin
beschlossen, ob diese Worte gegen ihn oder für ihn gesagt sind.
Gegen einen Zionismus, der sich seine Wege und Ziele im
Bezirk der Episode absteckt, und der nicht ahnt, daß wir — ein
Wort der oft zitierten Vorlesung — mit einer glücklichen Volks-
geschichte nicht zum Messianismus gekommen wären, würde er
nicht bloß recht behalten; sondern der Zionismus, der ihn, ich
hoffe es, widerlegen wird, wird ihm recht geben.

Noch einmal erschloß sich ihm, kurz vor dem Tod, das Feld der jüdischen Tat. Diesmal kam von mir selber die Anregung. Ich hatte, als ich meinen offenen Brief an ihn richtete, nicht geahnt, wie nah die Verkoppelung von Unterrichtsreform und Gelehrtensubventionierung, die in ihrer gegenseitigen praktischen

Ermöglichung und geistigen Befruchtung das Eigentümliche meines Vorschlags ausmachte, sich mit den „Zwei Vorschlägen II 133
zur Sicherung unseres Fortbestandes“ berührte, die er 1907 im Bericht der Großloge für Deutschland hatte ausgehen lassen. So nahm er den Gedanken freundlich auf und machte ihn aufs neue zu seinem eigenen. Die letzten Wochen seines Lebens hat er ihm gewidmet. Die Neuen Jüdischen Monatshefte, an denen er seit ihrer Gründung fast Heft für Heft mitgearbeitet hat, brachten seinen Aufruf zur Begründung einer Akademie für die II 210
Wissenschaft des Judentums, die nicht wie die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums ihre Aufgabe in der Herausbringung von wissenschaftlichen Werken suchen sollte, sondern vor allem in der Schaffung bezahlter wissenschaftlicher Arbeitsstellen, deren Inhaber dann gleichzeitig die gegebenen Persönlichkeiten wären, die als „Religionsoberlehrer“ die höheren Unterrichts- und Fortbildungsbedürfnisse der Großstadtgemeinden befriedigen könnten, so daß ein unmittelbares Interesse der Gemeinden an der Mitunterhaltung der Akademiestellen geschaffen würde. Auch diesem letzten Plan Cohens war nur ein halber Erfolg beschieden. Bei seiner Ausführung ist nur seine wissenschaftliche Seite berücksichtigt worden; von der für Cohen so bezeichnenden Verbindung des theoretischen mit dem praktischen Element ist nichts geblieben.

So haben seine Versuche, das Leben für den Gedanken unmittelbar zu erobern, in jenem großen letzten Jahrfünft seines Daseins alle mit einem Mißerfolg geendet. Er empfand das, es ging ihm nah, und es focht ihn letzthin doch nicht an. Das Lessingsche „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“, das seine Ethik ins Stammbuch der Menschheit geschrieben hatte, — für ihn selber hatte es in diesen Jahren einen immer konkreteren Sinn bekommen. Wie im Nachlaßwerk die „Quellen des Judentums“ grundsätzlich der „Religion der Vernunft“ gegenüber nur eine gewissermaßen persönlichzufällige Bedeutung haben durften, was er in der Auseinandersetzung mit der allgemeinreligionsgeschichtlichen Fragestellung auch wirklich einzuräumen scheint, und sie ihm dann doch unversehens zu Urquellen im systematischen Sinne der „Reinheit“ werden, so war ihm jetzt das Judentum, sein Judentum, zum lebendigen Bürgen der Menschheit geworden. Den Vortrag über Platon und die Propheten, dessen I 306

Niederschrift in dieser Sammlung veröffentlicht wird, schloß ein stürmisch aufjubelndes „Aber wir — sind ewig“. Es war das letzte Wort, das er von seinem Katheder in der Aula der Lehranstalt gesprochen hat.

In der Niederschrift fehlt es. Auch das gehört zum Wesen dieser Worte. Er sprach sie nicht, sie wuchsen aus ihm hervor und überwuchsen ihn. Ein Pathos, das stets aphoristisch blieb und deshalb immer glaubwürdig, war die eine Ausdrucksform; die andere, im Gespräch vornehmlich, war ein Humor, der stets ins Systematische — ich habe kein anderes Wort dafür — hinaussah und deshalb in jeder Äußerung bedeutend und unerschöpflich bleibt. So verschieden die beiden Äußerungsweisen auch sind, so erläutern sie sich doch gegenseitig. In jenes Pathos des Ewigkeitsjubels klingt in meinem Ohr hinein der Stoßseufzer des Humors, in den er — es muß in den gleichen Tagen gewesen sein — ausbrach bei der Erinnerung, daß nicht bloß Dante, nein auch Platon, der geliebte Platon, in der Ausmalung der Höllenstrafen offenbar schwelgen: „Was ist der Mensch!“, um dann nach dieser tief niedergeschlagenen Psalmreminiszenz unmittelbar mit einem stillen Aufatmen, in dem doch noch das vorhergehende Entsetzen über Platons und Dantes Höllenrichtertum nachzitterte, fortzufahren: „wenn er kein Jid ist“. Das war die intime, humoristische Seite jenes Ewigkeitspathos.

Den Rückzug in ein geistiges Ghetto bedeutete das alles natürlich nicht. Der ganze Reichtum der Interessen blieb ungemindert. Er hat auch an der Lehranstalt die Geschichte der griechischen Philosophie gelesen. Und wenn er in den Monats-
II 381 heften Schmoller zurück- und zurechtwies — eine der glänzendsten Leistungen dieser Altersjournalistik —, so sprach er mindestens so sehr als der emeritierte Professor wie als der deutsche Jude. Wenn er für die Erhaltung oder Wiedereinführung des Hebräischen im jüdischen Religionsunterricht und Gottesdienst stritt, so empfand er selber doch auch diesen Kampf in seiner Parallele zu dem Kampf für das Griechisch des Gymnasiums, der ihn gleichfalls noch in diesen Jahren vor die Öffentlichkeit rief. Und vor allem: die Psychologie, der vierte Systemteil, stand noch bevor; in den letzten Tagen noch hat er davon gesprochen, daß er sie „diesen Sommer“ endlich zu schreiben hoffe. Es war nur so, daß jetzt jenes Wort von 1912 in seinem Leben volle Wahrheit

geworden war: sein Geist hatte die natürliche Orientierung und den Lebensmittelpunkt, sein Gemüt die wahrhafte Einheit gefunden. Vielheit, mannigfaltige Richtungen, geschlossene Peripherie — das alles blieb, ja es wurde erst jetzt, wo das Herz vernehmlich schlug, recht lebendig. Aber freilich, diese Einheit des Herzens — er hat diesem Grundbegriff des Bachjaschen III 213
Werkes seine metaphysische Tiefe gegen Bachers gelehrt-arabistische Bestreitung gewahrt — diese seine Einheit des Herzens war errungen um den hohen Preis des Fortgangs aus der Welt, die vier Jahrzehnte lang die seine gewesen war; die äußere Konsequenz des Schrittes von 1912 hat er voll tragen müssen. Wenn er gelegentlich zu der Nichtbeachtung der Berliner Offiziellen scherzend sagte: „Aber eine schöne Lewaje (ein schönes Leichenbegängnis) werde ich haben", so hat er sich auch hierin geirrt: Als er starb, entsandte zwar Marburg den alten Genossen in der Schulhauptschaft zu letztem Gruß, aber in Berlin nahmen weder Universität noch Akademie der Wissenschaften davon Notiz, daß der immerhin einzige philosophische Denker, der im Zeitalter Nietzsches die Ehre der deutschen Universität gerettet hatte, nach Weißensee zur letzten Ruhe gebracht wurde. Die Vertreter des jüdischen Berlin waren natürlich versammelt. Und Ostjuden, die der Krieg zahlreich nach Berlin verschlagen hatte, folgten zu Hunderten der Leiche des großen Sohns unseres Volkes.

Aus dem Nachlaß erschien, nachdem zu Lebzeiten die Monatshefte eine Reihe, meist schwächere, Parallelen zu einzelnen I 87 I 140
Kapiteln gebracht hatten, zwei Jahre später die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. In diesem Werk, das noch gelesen werden wird, wenn die Sprache, in der Cohen es schrieb, nur noch von Gelehrten verstanden wird, ist der ganze jüdische Ertrag dieses Lebens geborgen. Und damit letzthin doch der Ertrag dieses Lebens überhaupt. Die Sorgen um die systematische Einordnung, die den Aufbau und Inhalt der großen Vorstudie von 1915 bestimmten, sind hier gestillt. Wohl wird keiner Schwierigkeit ausgewichen, wohl ist die Straße der Darstellung auf dem Grunde der Begriffe gezogen, die dort gewonnen sind, aber über dem ganzen Werk waltet eine sonst bei Cohen nur augenblicksweise hervorbrechende hohe Naivität, die Naivität des Bewußtseins, das da weiß, daß die Quellen, die ihm zur Hut und zur Stillung des Durstes der eigenen Seele anvertraut sind,

im Stromnetz der Vernunft die ganze Erde wässern. Die Heimkehr, deren Beginn, 1880, genau die Mitte dieses Lebens bezeichnet, ist nach vollbrachter zweiter Lebenshälfte am Ziel. Das Buch ist das Zeichen dieser vollendeten Heimkehr, wie es ihre Frucht ist. Gewidmet aber ist es keiner Schule mehr und keinem Menschen, mit dem erst der Gang des Lebens den Schreiber zusammengeführt hat, sondern dem Andenken des Mannes, dem er den leiblich-seelischen Zusammenhang mit dieser unverlierbaren Heimat des Bluts und des Geistes dankte: dem Vater.

Religiöse Postulate

Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage der deutschen Juden 1907

Es bedeutet nicht nur eine persönliche Entlastung, wenn ich beim ersten Worte freudige Genugtuung darüber ausspreche, daß es mir vergönnt ist, heute hier am zweiten Verbandstage der deutschen Juden sprechen zu dürfen, in einer der ältesten Mutterstädte der deutschen Judenheit, in derjenigen Provinz unseres Staates, in welcher die erste Universität dem geschichtlichen Prinzip der Gewissensfreiheit und der Geistesfreiheit gestiftet wurde, an welcher Philosophie zu lehren seit einem Menschenalter meine Lebensaufgabe geworden ist.

Freilich kann ich nur nach meiner wissenschaftlichen Art sprechen; und für das einzelne meiner Ausführungen kann ich nur allein die Verantwortung tragen. Aber unser Ausschuß hat mit sachlicher Einsicht verfahren, indem er aus seiner Mitte einen Philosophen zum religiösen Redner hier bestellt hat. Denn wie in allen religiösen Bewegungen, beruht nicht minder auch bei uns die eigentliche Schwierigkeit unserer religiösen Lage auf der Differenz der Weltanschauung. Und es sollte für keinen gebildeten Menschen außer Zweifel sein, daß nur die Philosophie Weltanschauung zu geben, weil zu begründen vermag. Wenn in jüngster Zeit von seiten der Religionen der Anspruch erhoben worden ist, ihrerseits Weltanschauung darzubieten, so erklärt sich diese Irrung gerade aus demjenigen Punkte, den ich hier zu meinem Hauptpunkte mache.

Die Religion fühlt sich in ihrem Kerne als die Lehre von Gott. Sie fühlt ferner richtig, daß es ohne Gott keine positive Weltanschauung geben dürfte. Nur das ist ihr Irrtum, daß sie allein zureichend wäre, die Idee Gottes zu begründen und sicher zu stellen. Gegen diesen populären Irrtum spricht schon die

Geschichte aller Religionen. In ihnen allen erwächst die Dogmatik, also die Verfassung ihrer Glaubenslehren, aus der Philosophie und als Philosophie. Mithin bedarf die Religion des natürlichen Zusammenhangs mit der Philosophie, und erst kraft dieses Zusammenhangs vermag sie den Gott der Weltanschauung zu gewinnen.

In der jüngsten Zeit hat sich nun aber die Abneigung gegen die Religion in den Kreisen der Bildung verschärft durch ein Mißtrauen und einen Mangel an Bescheidenheit gegenüber der Philosophie. Und besonders der Frage Gottes gegenüber stellt sich die moderne Bildung mit gleicher Kühle zur Philosophie, wie zur Religion. Es geht dies so weit, daß ein Philosoph schon wissenschaftlich verdächtigt wird, wenn er sich der göttlichen Frage gegenüber nicht Amtsverschwiegenheit auferlegt.

In diesem auch bei uns beinahe vorherrschenden Verhalten liegt die größte Schwierigkeit und Gefahr unserer Existenz. Denn diese beruht auf dem Grundstein unserer Religion, welchen allein die Idee des einzigen Gottes bildet.

Ich muß hier zunächst daran erinnern, daß man jahrzehntelang in unserer religiösen Diskussion diese unsere Grundidee hat zurücktreten lassen, um nur von unserer Sittenlehre zu sprechen, und uns durch diese als anständige Leute zu legitimieren. Eine anständige Moral reicht aber noch lange nicht aus für das Lebensrecht einer Religion. Eine Religion muß den Grund ihres Daseins immerdar in ihrem Gottesbegriffe bewahren und fortentwickeln.

Dies gilt in besonderer Schärfe vom Judentum. In ihm gibt es prinzipiell keinen Gegensatz zwischen Religion und Sittlichkeit. Denn der Gott des Judentums ist der Gott der Sittlichkeit. Das will sagen: seine ganze Bedeutung liegt in der Offenbarung und Sicherung der Sittlichkeit. Er ist der Urheber und der Bürge der sittlichen Welt. Diese Bedeutung Gottes, als des Grundes der sittlichen Welt, ist der Sinn des Grundbegriffs von der Einheit Gottes.

Was ist denn der eigentliche Vorzug dieser göttlichen Einheit? Die Aufgaben der sittlichen Welt sind ja so mannigfaltig, daß man den Geist des Polytheismus verstehen kann, sie unter verschiedene Götter zu verteilen. Und wie konnte man innerhalb des Christentums den Gedanken des Einen Gottes festhalten,

obzwar in der Form der Dreieinigkeit? Der Vorzug der Einzigkeit Gottes besteht nicht in dem Unterschiede der Einheit von der Mehrheit, sondern er bedeutet einen *Unterschied des Seins für Gott von allem zählbaren Sein.* Darauf beruht die wahrhaftige *Geistigkeit* unseres einzigen Gottes. Alles Sinnliche, daher auch alles Menschliche, liegt weit ab von seinem Begriffe. Er bedeutet uns *den ewigen*, unerschütterlichen, unersetzlichen *Urgrund der sittlichen Welt.* Ohne ihn erschiene uns die Sittlichkeit als ein Naturgefühl, das ebenso ein holder Wahn sein könnte. Ich kann nicht weiter hier auf diese tiefe Frage eingehen. Es bedarf dessen nicht. Wir hätten uns nicht zum Verband der deutschen Juden zusammengeschlossen, wenn uns diese Überzeugung nicht als ein heiliger Glaube gemeinsam wäre. Die gedanklichen Formen, die dieser Glaube annimmt, sind unter den Menschen, und so auch unter uns verschieden. Es sagen es alle Herzen unter dem himmlischen Tage, jedes in seiner Sprache. Aber in diesem Grundgedanken sind wir allesamt miteinander verbunden, daher als Juden verbunden, wie es seit Jahrtausenden unsere Väter waren.

Wenn ich daher als religiöses Postultat in *erster* Linie hervorhebe, daß wir in der wissenschaftlichen wie in der populären Behandlung unserer religiösen Fragen es uns mehr als bisher zur Aufgabe machen sollten, *unsere Gottesidee zum Leitbegriffe für alle Probleme festzuhalten*, ihre unerschöpfliche Bedeutung immer tiefer zu durchdringen und immer klarer fortzubilden, so bin ich gewiß dabei, in unserem Verbande nur Zustimmung und Unterstützung zu finden.

Aber unser Verband steht in einem lebendigen Zusammenhange mit allen Schichten unserer Glaubensgemeinde, also auch mit denen, die noch nicht mit Herz und Hand persönlich ihm sich angeschlossen haben. An diese weiten Kreise dürfen wir heute hier uns wenden, indem wir Verständigung mit ihnen suchen. Wie wäre es zu verstehen, daß in einer Zeit, in der wir an Leib und Seele, durch Mord und Verleumdung, durch Rechtskränkung und Verfolgung so mittelalterlich behandelt werden, wie es heute fast überall, wenngleich in verschiedenem Grade, an uns verübt wird, dennoch Kinder unseres Glaubens sich all dem gegenüber fremd und unbeteiligt dünken können. Nicht vom Abfall rede

ich; ich habe hier nicht von der Politik zu sprechen, sondern von dem Teile unter uns, der sich wie unbeteiligt an all dem verhält.

Es genügt nicht, solche Juden des Mangels an Gefühl zu beschuldigen. Das Gefühl schlägt verschiedene Richtungen im menschlichen Herzen ein. Es ist die Philosophie dieses Zeitalters, welche diese Verwirrung in so vielen unter uns angerichtet hat. Wie jede Religion, so sagen jene Juden, ist auch das Judentum Lehre von Gott: wir aber haben kein Verhältnis zu Gott. Und wie *David Friedrich Strauß* sagt: wir sind nicht mehr Christen, so sagen sie: wir sind nicht mehr Juden. Es ist also eine Differenz in der Philosophie, in der allgemeinen philosophischen Bildung, welche diese himmelschreiende Differenz im religiösen Verhalten herbeigeführt. Auch unsere Frauen hat sie schon ergriffen: die bisher nur in ästhetischer Schwelgerei gelebt hatten, sind jetzt in eine politische Bewegung gekommen, die auch sie als Weltanschauung verkündigen. Da ihnen jedoch natürlicherweise die philosophische Bildung fehlt, unnatürlicherweise aber leider auch die jüdische, so ist sogar auch hier das traurige Wort von einer neuen Ethik gefallen.

Alle philosophischen Differenzen sind jedoch zugleich streng wissenschaftliche. Jene Juden hängen sich an die herrschende Vorstellung von *allgemeiner Bildung* und von *europäischer Kultur*, die es ihnen verbiete, sich positiv mit dem Judentum ins Einvernehmen zu setzen. Das Recht dieses Begriffs der allgemeinen Kulturbildung scheint ihnen klar und unzweifelhaft; dieser Begriff scheint ihnen gut und sicher definiert; es fehlt ihnen daran kein Merkmal. Diesem Götzen der Bildung, leider auch der spezialistischen wissenschaftlichen Bildung, gegenüber behaupten wir: *es gibt keine allgemeine Bildung und keine europäische Kultur und keine Ethik, welche der Idee des Einzigen Gottes als des Gottes der Sittlichkeit ermangelten.* Denn es gibt keinen Grund und Halt der Kultur ohne *wissenschaftlich begründete* Sittlichkeit. Diese aber bedarf der Idee des Einzigen Gottes. Anderer Götter kann die Sittlichkeit entbehren: des Einzigen Gottes nicht. *Also gibt es keine europäische Kultur und Ethik ohne den grundlegenden Anteil des Judentums.*

Und nun bedenke man die Verworrenheit unserer Gebildeten

bis in die Kreise unserer Gelehrsamkeit hinein, welche unserem Gotte gegenüber als Philosophen sich aufspielen. Lebten sie noch einsam als Robinson-Utopisten; aber in einer Welt, in welcher der Rest Israels so unverkennbar die reine Idee des Einzigen Gottes in Strenge und Klarheit zu vertreten und in schweren Leiden zu verfechten hat, in einer solchen Zeit gibt es Glieder unseres Stammes, welche stumm bei uns verbleiben, aber nicht mit ihrem Herzblut, nicht mit der vollen Kraft ihres Geistes sich zu uns halten, um die Welt für die Idee des Einzigen Gottes zu bezwingen. Da lassen sie sich von dem Modewort des Monismus verblenden, oder sie berauschen sich an der angeblich einzigen Wahrheit des Pantheismus.

Ich habe hier nicht in ausführlicher Darlegung den Beweis zu versuchen, daß diese philosophischen Standpunkte falsch sind; aber ich darf jene Kreise der Bildung an die große Schwierigkeit dieser zentralen Probleme gemahnen. Es handelt sich in diesen Fragen um die Grundlagen der Philosophie und der Wissenschaften, und es ist sehr traurig, wenn gerade wir in breiten Scharen dieses tiefste Problem für erledigt erklären, und unseren alten Gott für abgetan halten. Es ist die schwerste Entartung, die unserem Stamme jemals widerfahren ist. Übrigens ziemt es uns besonders auch als Deutschen nicht. Denn wir sollten wissen, daß Kant diesen Monismus und Pantheismus widerlegt hat.

Natur und Sittlichkeit sind nicht ein und dasselbe; aber sie erfordern einen gemeinsamen Ursprung. Und die Einheit Gottes bewährt sich wissenschaftlich auch darin, daß sie die Einheitlichkeit dieses Urgrunds von Natur und Sittlichkeit zu bedeuten vermag; also auch die Einheitlichkeit unserer Weltanschauung.

Natur und Sittlichkeit sind verschieden und bleiben verschieden; aber der Urgrund ihres Zusammenhangs ist einheitlich; ist in der Einheit Gottes gewährleistet. Sofern ich dem Gedanken der Sittlichkeit lebe, bin ich kein Tier, kein Naturwesen, sondern ich gliedere mich einer sittlichen Welt ein. Aber daß die Sittlichkeit Wirklichkeit auf Erden werde, diese Zuversicht gibt mir die Idee Gottes. Und weil ich ohne diese Zuversicht nicht leben kann, darum kann ich nicht ohne Gott leben. Erfüll davon dein Herz, so groß es ist; aber wir billigen keinen andern Namen dafür als den des Einzigen Gottes.

Als zweites Postultat möchte ich unser Verhältnis zum Staate erörtern. Wie alle Fragen im Judentum, so muß auch diese aus dem Begriffe des Einzigen Gottes bestimmt werden. Da der Einzige Gott den Gott der Sittlichkeit bedeutet, so ist er nicht in erster Linie für das Individuum da, noch auch nur für die Familie, den Stamm und das Volk, sondern für die gesamte Menschheit. An der Sorge für das Individuum und für den Stamm fehlt es auch im Polytheismus nicht. Der Glaube des Mythos pflegt im Ahnenkultus und in der Gräbersymbolik das Fortleben des Individuums und des Stammes im Jenseits. Und auch für Sühnung und Entsündigung wird vielfach Vorsorge getroffen.

Das Neue und das Eigentümliche des Einzigen Gottes, als des Gottes der Sittlichkeit, besteht darin, daß er nicht nur für den Einzelmenschen und das einzelne Volk sorgt, noch auch nur für das Volk, unter dem er zuerst sich offenbart hat; sondern daß er alle Völker zu sich heranruft; daß er sie alle unter dem Namen des Einzigen Gottes, als des Vaters aller Menschen, zu dem einen Bunde der Einen Menschheit vereinigt und daß er als das untrügliche, allein zuverlässige Wahrzeichen dieser Vereinigung eine hohe Stufe der Sittlichkeit auf Erden verheißt. Der Einzige Gott bedeutet von vornherein daher die im Ideal der Sittlichkeit vereinigte Menschheit.

Man hat nun allmählich wohl aufgehört, oder man tut es nur schüchtern noch, von dem Nationalgott der Juden zu reden. Aber die Konsequenzen aus dieser endlich gewonnenen Einsicht sind noch bei weitem nicht gezogen. Ich beschränke mich hier darauf, für unser Verhältnis zum Staate die Konsequenz abzuleiten.

Da der Einzige Gott der Gott der gesamten Menschheit ist, so kann er nicht der Gott eines Staates sein. Man mag sich über die Idee des Messias, welche die Idee eines Zeitalters, der „Tage des Messias" ist, noch so sehr in buchstäblichen Vorstellungen befangen halten, nimmermehr kann man doch bestreiten, daß der Messias für Israel zugleich der Messias für alle Völker ist. Mit den Juden müssen also alle Völker ohne jede Ausnahme von den entferntesten Inseln her gen Jerusalem ziehen. Und es darf kein Unterschied bleiben zwischen den Kindern Israel und den Söhnen der Fremde. Denn auch sie werden Priester und Leviten werden. Wir stehen vor der Zeit, da der „neue Bund" geschlossen wird;

denn „die Thora wird ins Herz geschrieben“ sein. Wir stehen vor der Zeit, da man sprechen wird: „Du bist unser Vater; Abraham hat uns nicht gekannt.“ So haben Jesaja und Jeremia ihren Patriotismus gezeichnet.

Darum sollten wir uns nicht irre machen lassen, die tiefste politische Weisheit des Dichters der Klagelieder uns zum Leitstern zu nehmen. „Weinet nicht um den Toten; weinet um den, der geht und nicht zurückkehrt, und wiedersieht das Land seiner Heimat.“ Das ist die Tragik unserer Wanderschaft unter den Völkern der Erde. Der Einzige Gott hat uns unser Vaterland entrissen, um es in der Menschheit uns wiederzugeben. Der Einzige Gott kann nicht der Gott eines Staates, er kann nur der Gott der in Sittlichkeit vereinigten Menschheit sein. Diesen Einzigen Gott haben wir in der Welt zur wahrhaften Anerkennung zu bringen. Das ist unsere Aufgabe in der Weltgeschichte.

Hätten wir diese Mission nicht, oder nicht mehr, so hätte es keinen jüdischen Sinn, unsern Stamm zu erhalten. Nur diese unsere Aufgabe, die Idee des Einzigen Gottes zu verbreiten, zu vertiefen, von Jahrtausend zu Jahrtausend fortzubilden; nur diese unsere Mission auf Erden begründet und erklärt unsere Fortexistenz als Glaubensstamm des Einzigen Gottes.

Im modernen Sinne sollte man daher auch nicht mehr von einem jüdischen Volke sprechen, denn Volk ist in der modernen Geschichte und Staatslehre nur das Mittel zum Staate. Man unterscheidet daher auch Nation und Nationalität. Der moderne Staat fordert eine einheitliche Nation, aber keineswegs eine einheitliche Nationalität. Es ist ebensosehr theoretisch, wie moralisch, falsch, wenn nationalistische Richtungen diesen Unterschied nicht beherzigen.

Kommen wir endlich zur Folgerung für unser Verhältnis zum deutschen Staate. Wir wissen alle und sind tief durchdrungen von diesem Bewußtsein, daß wir unsern Staat lieben; daß wir uns im Innersten unseres Wesens ihm angehörig fühlen; daß wir in ihm nicht nur überhaupt die Rechtsordnung ehren, sondern die unserer Heimat, die uns ins Herz gewachsen ist. Dafür brauchen wir uns nicht erst auf Jeremia zu berufen, der das Wohlergehen der Stadt unserer Verbannung zu fördern uns geboten hat. Nur die Barbarei, die noch in der Welt das Szepter führt, macht es begreiflich, daß Ablenkungen und Abirrungen

von unserer klaren Richtlinie gerade in der heutigen Zeit wieder eintreten konnten.

Es ist jedoch nichts gefährlicher, als von Fehlern, die andere machen, sich selbst den Weg zeigen zu lassen. Unser Weg ist uns klar durch unsere Geschichte vorgezeichnet. Und unsere Geschichte ist nur die Darstellung des Grundwesens unserer Religion. Wie die Verbannung aus dem Paradiese den Eingang in die Kultur bildet, so eröffnet unsere Verbannung unsern Weltlauf für die Idee des Einzigen Gottes. Darum muß der „Rest Israels wie der Tau sein inmitten der vielen Völker". Es ist ein Widerspruch gegen den messianischen Gedanken, gegen die Mission Israels, daß wir einen eigenen Staat uns machen dürften.

Unsere Verbannung hat übrigens trotz der Leiden und aller der Kränkungen, die wir als das Schicksal unseres Glaubens, als das Joch des Gottesreiches auf uns zu nehmen haben, längst aufgehört, Verbannung für uns zu sein. Wir leben in unserer Heimat. Wir leben in unserem Staate und für unsern Staat. Unser Staat ist es, der uns die Segnungen der allgemeinen Kultur erschließt.

Es ist unwahr, daß wir eine jüdische Kultur hätten oder haben wollten. Die jüdische Kultur erschöpft sich in dem Anteil, den sie in dem Gotte der Sittlichkeit der allgemeinen Kultur übermittelt. Aber wie unsere Großen allezeit Mathematik, Philosophie, Medizin und Poesie aus der allgemeinen Kultur entlehnt haben, so atmen auch wir in Kunst und Wissenschaft in der allgemeinen Kultur, und nur in der Gotteslehre sind wir Juden und wollen wir Juden bleiben.

Ich will nicht versäumen, einer Verdächtigung ausdrücklich entgegenzutreten, die man bei Mangel an Einsicht und Wohlwollen aus dieser Bestimmung unserer Aufgabe herleiten könnte. Wir unterschätzen den Kulturwert anderer Religionen nicht; und wir lassen uns auch das Recht nicht bestreiten, diesem abschätzenden Urteil gemäß unser politisches Verhalten einzurichten. Wir würden ja ohne Sinn und Verständnis der Weltgeschichte gegenüber sein, wenn wir die Bedeutung der anderen Religionen für den Begriff der Religion schlechterdings bestreiten würden. Maimonides und schon Saadja haben uns einen anderen Weg gewiesen. Aber

diese geschichtliche Unbefangenheit darf uns nicht irre machen an unserer eigenen Aufgabe in der Geschichte; sie darf uns kein Haar breit abweichen lassen von unserm alten Wege; von unserer Verstocktheit; wie man in anderen Lagern mit der uns gegenüber unbezweifelten Objektivität zu sagen pflegt. Andere Auffassungen in Ehren, wir aber bleiben im Gedanken an den Namen unseres Gottes. Uns darf das Hochgefühl nicht verlassen und nicht abgeschwächt werden, daß wir die Idee des wahren, des wahrhaft Einzigen Gottes unter den Völkern der Erde zu lehren und zu leben haben.

Zu dieser Aufgabe gehört es, daß wir diesen Völkern der Erde in allen Fragen der Kultur, außer der einen vom Einzigen Gotte, uns innerlich anschließen und eingliedern. Ihr Volk sei unser Volk; denn ihr Staat ist unser Staat. Wir haben nichts anderes, was uns eigentümlich bleibt als unsern Einzigen Gott. Wissenschaft und Kunst aber, Wirtschaft und Staat pflegen wir nicht als ein Sondergut, sondern darin arbeiten wir unter den Zielen und nach den Methoden der allgemeinen Kultur. Und da wir, sofern wir dieser Arbeit obliegen, diese Ziele hochhalten müssen, so erstreckt sich die Liebe, welche die Heimat uns erweckt hat, ebenso auch auf alle geistigen und sittlichen Gebiete des Vaterlandes und seiner Kultur.

Es ist die notwendige *Folge von der Idee des messianischen Gottes*, daß wir unser Vaterland lieben; daß wir ein *Vaterland der Heimat und der allgemeinen geistigen Kultur* erstreben und gewinnen müssen. Denn die messianische Menschheit bedeutet keineswegs den Untergang der Völker, sondern vielmehr nur ihre Vereinigung in der Sittlichkeit. Auch der Völkerbund bedeutet nicht das Verschwinden der einzelnen Staaten, sondern nur ihre Vereinigung zu einem wahrhaften Völkerrecht. Aber der messianische Gott stellt nicht nur das *Zukunftsbild* der Weltgeschichte dar, sondern er fordert kraft der sittlichen Ideen, die sich in ihm zusammenschließen, die politische Arbeit, die unentwegte, unverdrossene Anteilnahme an den einzelnen konkreten Aufgaben des Staates. *Es ist die Aufgabe des Juden, an der Herbeiführung des messianischen Zeitalters im Staate seiner Heimat mitzuwirken.*

Jedes Volk und jeder Staat hat für das messianische Ideal

seine besondere weltgeschichtliche Aufgabe. Und in jedem Staate hat daher auch der Jude mit ungebrochener Kraft, mit der ganzen Kraft einer freien und reinen Liebe selbstlos und unberechnet diesen nationalen Aufgaben sich hinzugeben. Unser Staat ist unser Vaterland. Und unsere messianische Religion selbst ist es, welche uns nicht nur gebietet, sondern welche ihrem Begriffe gemäß es möglich macht, daß wir unsern Staat als unser Vaterland erkennen und lieben lernen.

Ein kurzes Wort kann ich mir nicht versagen, über unsere besondere Lage als deutsche Juden auszusprechen, obschon es mir nicht geziemend scheint, nicht den Schein zu meiden, als ob man heutzutage das nationale Wohlwollen kaptivieren wollte.

Wir deutsche Juden stehen nun aber in einem besonderen Pietätsverhältnisse zu unserem deutschen Vaterlande, mehr als die Franzosen und die Engländer zu dem ihrigen. Auf den Beginn und den Grad der Durchführung der politischen Gleichberechtigung kommt es dabei nicht an. Nur Italien, in dem von seiner frühesten Renaissance ab den Juden ein innerlicher Anteil an der allgemeinen Kultur zugefallen ist, könnte für die italienischen Juden selbst hiermit in Vergleich kommen. Deutschland aber ist das Mutterland der Kultur für die europäische Judenheit überhaupt. Schon daraus, daß es bei der Vertreibung aus Spanien den Durchgang bildete für die Überschwemmung des Ostens, mag sich dies zum Teil erklären. Der tiefere Grund liegt sicherlich in der inneren Verwandtschaft des jüdischen und des deutschen Geistes, worauf schon Heine hingewiesen hat. So konnten wir seit der Römerzeit in Deutschland seßhaft werden; und während im übrigen Europa, außer in Italien, die Juden für Jahrhunderte ausgewiesen wurden, gab es keine Zeit, in der wir in Deutschland trotz aller Verfolgungen und Hinschlachtungen nicht dennoch im Lande geblieben wären. So konnte deutsches Wesen in Sprache und Sitte, in Dichtung und Denkart sich uns einpflanzen und in Geist und Gemüt lebendig und fruchtbar werden. Es ist eine zentrale Kulturkraft, welche das deutsche Volkstum für uns bildet.

Die eigentliche geschichtliche Analogie liegt in der spanisch-arabischen Kultur. Wie dort alle Zweige der Wissenschaft

und der Kunst, insbesondere aber auch die innerste Lehrverfassung unserer Religion, von dem stammverwandten arabischen Wesen beeinflußt wurden, so hier von der sittlichen Strenge und der Gemütstiefe des deutschen Geistes. Ich behalte mir vor, diesen Gedanken an einem illustren Beispiel demnächst zu erweisen. Bekannt ist es aber, daß dieselbe Anhänglichkeit, welche noch im fernsten Orient die Nachkommen jener Opfer der Inquisition an die Sprache ihrer alten spanischen Heimat knüpft, überall in der Welt, insbesondere auch in Südrußland, dem mittelalterlichen Deutsch zugewendet geblieben ist. Kein Wunder, daß auch Spinoza in seinem Bücherschrank aus der schönen Literatur nur spanische Bücher stehen hatte. So teilen wir zwar mit den Deutschen den Sinn für Weltliteratur, aber unsere deutschen Dichter sind uns doch in einem intimeren Sinne unser, als dies die Klassiker aller Zeiten sind.

Es ist von tiefer Bedeutung, daß auch diese unsere innigere Anhänglichkeit an unsere klassische Literatur einen Grund hat, der in dem innersten Boden unserer Religion wurzelt. Als diesen kennen wir die messianische Humanität. Die Grundidee unserer deutschen klassischen Literatur aber ist die weltbürgerliche Humanität. Daher heißt dieses Zeitalter das Zeitalter der Humanität. Und es ist nicht allein der weitherzige Sinn für die Völkerstimmen in der Dichtung, sondern es ist der ethische Zug menschheitlicher Gesinnung, der diese klassische Richtung des deutschen Geistes ausgeprägt hat. Bei Herder zeigt sich ja diese Gleichartigkeit des Weges im „Geiste der hebräischen Poesie“ und in den „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“.

Auch erfordert es die literarische Gewissenhaftigkeit, den Gedanken nicht unausgesprochen zu lassen, daß wir unsern klaren, sicheren und lebendigen Begriff der messianischen Idee vielleicht nicht erlangt haben würden, wenn nicht der Geist des deutschen Zeitalters der Humanität für die Tiefe dieses unseres prophetischen Grundgedankens den Sinn uns geweckt, den Blick uns geweitet hätte. So verdanken wir dem deutschen Geiste vielleicht auch einen großen Anteil an der Neubelebung unseres religiösen Geistes. Unser Moses Mendelssohn ist der Doppelsproß dieses einheitlichen Wesens. Und wenngleich wir sein religionsphilosophisches Programm nicht annehmen konnten, so

betrachten wir uns doch in unvergänglicher Dankbarkeit als die Erben seines jüdischen und seines deutschen Geistes.

Als drittes Postultat stelle ich die Forderung einer verschärften Sorge für unsere Wissenschaft. Diese Aufgabe hat wiederum ganz besondere Schwierigkeiten. Unsere Lage erfordert in allen Fragen eine doppelte Fürsorge. Wir müssen immer vorab für die ideale Zukunft unsere Maßregeln einrichten, damit wir das prinzipiell Richtige nicht verfehlen. Ferner aber müssen wir immer genau auf die Gegenwart mit ihren Mängeln und auf deren tunlichste Abhilfe bedacht sein. Bei der Pflege der Wissenschaft, für die die Staatsverwaltung so große Summen in Anspruch nimmt, macht sich diese Schwierigkeit daher für uns schon aus dem finanziellen Gesichtspunkte sehr empfindlich.

Es kommen nun aber noch große innere Schwierigkeiten hinzu. Ich brauche nur den heutigen Zeitungsleser an die Konflikte der Universitätsverwaltungen mit den Kirchenverwaltungen in Fragen der theologischen Lehrstühle zu erinnern. Was wäre aus der protestantischen Theologie geworden, wenn sie nur auf die Pastoren des Kirchenregiments angewiesen wäre! Der Hauptsache nach steht es aber so bei uns, daß unsere Rabbiner zugleich unsere Professoren sind. Wir sind wahrlich dabei nicht schlecht gefahren. Es genügt, wenn ich unter der großen Zahl verdienter Männer nur auf Zacharias Frankel und Abraham Geiger hinweise. Dennoch aber bleibt die Schwierigkeit bestehen.

Daß wir in der Bibelforschung ins Hintertreffen gekommen sind, hat seinen klaren Grund in der äußeren und inneren Abhängigkeit unserer Gelehrten von ihren Gemeinden. Und wir müssen auf diesem unserem eigensten Grunde wieder in den Vordergrund kommen. Soviel wir der protestantischen Kathedertheologie für das Verständnis des Prophetismus zu danken haben, so bleibt doch auch dort der Zusammenhang mit ihrer Theologie maßgebend. Daher ist der Begriff des Messianismus dort noch nicht zu jener Tiefe und Klarheit für die Idee Gottes gekommen, wie sie bei uns sich natürlich herausstellt, dort jedoch durch die Christologie gehemmt wird.

Wenn wir aber in der Bibelforschung zu einer ebenso wissenschaftlich freien, wie dem Geiste des Judentums gemäßen Wirksamkeit wieder kommen wollen, so müssen wir unser literarisches Ghetto, wie Zunz es nannte, allgemach verlassen und den Weg

zur Universität anstreben. Dort ist das Forum, auf dem und vor dem die Gegensätze ausgekämpft und ausgeglichen werden. Freilich wird es noch eine Weile dauern, bis auch die Mauern dieses unseres geistigen Ghettos fallen werden. Aber es ist außer Zweifel, sie werden dahinsinken, wie alle Schranken der Geistesfreiheit unter den Menschen, geschweige unter den Angehörigen desselben Staates. Bis dahin freilich müssen wir darauf bedacht bleiben, und zugleich es auch immer eifriger werden, daß wir unsere eigenen Lehranstalten dem Geiste der Universität gemäß immer innerlicher, und zugleich immer breiter, weiter und umfangreicher ausbauen. Und ebenso müssen wir die Bestrebungen, welche neuerdings wieder auf die Förderung unserer Wissenschaft gerichtet wurden, kräftig und eifrig unterstützen. Das ist ebensosehr Religion, wie Politik und Wissenschaft.

Unsere politische Gleichberechtigung stützt sich im letzten Grunde auf die geistige Kraft, die wir aus unseren Religionsquellen schöpfen. Und es ist sehr notwendig, daß auch vom rein politischen Gesichtspunkte diese Einsicht sich mehr verbreite, wie wir als Juden der modernen Kultur nicht allein von dieser, sondern auch von unserer spezifisch religiösen Kultur genährt und geleitet werden.

Aber auch als eigenste Sache der Religion muß diese Pflicht der Sorge für unsere Wissenschaft erkannt und betätigt werden. Eine moderne Kulturreligion lebt kein wahrhaftes Leben, wenn sie nur in der Trägheit der Gebräuche, und wenn diese selbst auf das Innerlichste gepflegt werden, sich fortführt. Jedes Kulturleben, auch das der Religion, ist ein geistiges, nicht nur ein seelisches. Es genügt nicht, wenn das Gemüt von den alten Sitten und von den alten geistigen Schätzen selbst befriedigt und gehoben wird. Die geistigen Schätze müssen neu erworben, durch neue Arbeit wieder entdeckt, durch Vergleichung und neue Beleuchtung neugestaltet und in neuer Erzeugung fortentwickelt werden. Das gilt von der rabbinischen Literatur nicht minder als von der biblischen. Und ein reiches Feld steht dabei noch offen, von dem die allgemeine Wissenschaft noch so gut wie gar nichts weiß, nämlich das große Gebiet unserer religions-philosophischen Literatur, welche mit dem 9. Jahrhundert einsetzt.

So reiht sich diese Aufgabe an die beiden ersten an. Denn

nur wenn wir aus der Geschichte unserer Religionsphilosophie, welche die Geschichte unserer Dogmatik ist, es erweisen, daß die Idee des Einzigen Gottes in ethischer Klarheit nach ihrem Zusammenhange mit der Idee der sittlichen Menschheit immerdar erkannt und behauptet worden ist, nur dann können wir von der Wahrheit unserer Religion eine zuverlässige Überzeugung gewinnen, können wir der Würde unserer Religion gemäß ihre Bekenner bleiben.

Das ist die Bedeutung unseres Verbandes, daß wir nicht nur aus politischem Freisinn und aus Gerechtigkeitssinn, und nicht nur aus angeerbter Zugehörigkeit zu unserem Stamme Juden sein wollen, sondern daß wir deutsche Juden sind und bleiben wollen im Glauben an den Einzigen Gott.

Zusatz aus dem Jahre 1909

Aus der dritten Forderung ist eine Konsequenz zu ziehen, die ich bei diesem Wiederabdruck der Rede hinzufüge. Die Pflege unserer Wissenschaft erheischt praktische Forderungen für unsern Kultus und für den Religionsunterricht. In meiner Gedenkrede auf Salomon Neumann, an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums gehalten, habe ich schon darauf hingedeutet. Die Pflege unserer Wissenschaft fordert Pfleger. Diese aber müssen aus der Masse, die an der Sache einen Herzensanteil hat, geistig und seelisch herangebildet werden. Nur so wird der religiöse Pulsschlag erhalten, ohne den es keine Wissenschaft von einer lebendigen Religion geben kann. Wenn man es selbst wollte, so könnte man die frivole Abfertigung: die Religion für das Volk! nicht dahin unbedingt und uneingeschränkt weiter tragen: Und die Religionswissenschaft für die Gelehrten! Denn zwischen dem sogenannten Volk und den Gelehrten steht die große Schicht der Gebildeten, deren Anteil an der Religion ohne wissenschaftlich-religiöse Bildung nicht lebendig bleiben kann. Der Zug der Zeit geht in allen Dingen auf Verallgemeinerung des Wissens, und was von diesem Zuge sich nicht mitbeschwingen läßt, das muß verkommen.

Unsere Religion hat sich trotz allem sozialen Elend kräftig erhalten, weil es ihrem Studium gegenüber kein Proletariat gab.

Die Kultur hat uns nunmehr auf andere Bahnen gelenkt; dennoch aber dürfen wir unsern alten Weg nicht ganz verlassen, wenn anders wir nicht von unserer Religion lassen wollen. Wie die Wissenschaft von einer lebendigen Religion nur von denen aus dem Vollen und aus der Tiefe so gewürdigt wie gepflegt werden kann, die ihr angehören, so kann sie auch nur zu einem wahrhaften Leben, zu einer inneren, auf die gesamte Kultur sich erstreckenden Fruchtbarkeit gelangen, wenn die Masse der Gebildeten innerhalb der religiösen Gemeinschaft einen bis zur Bildung abgestuften Anteil an ihr nimmt.

Das Gemeindeleben bietet im Kultus und im Unterricht die zwingende Gelegenheit zu dieser religiösen Bildung. Kultus und Unterricht werden dabei zu einem einheitlichen Mittel. Als solches wirkt in unserer Geschichte das Gebet in der hebräischen Ursprache unseres Glaubens. In seinem Grundstock ist es das klassische Werk der „Männer der großen Synagoge", aus Kernsätzen der Propheten und aus Perlen der Psalmen zusammengedichtet, ein nicht genug zu bewunderndes Zeugnis von der fortwirkenden Urkraft unserer großen talmudischen Religionsschöpfer, die sich in unseren Hauptgebeten als die Miturheber unserer lebendigen Religion bewährt haben.

Es ist ein schlichtes Ergebnis der Psychologie, daß wir uns der Urkraft der Sprache nicht entrücken dürfen, in welcher diese Urgedanken entstanden, in welche die mit ihnen verknüpften Gefühle gebettet sind, an deren andauernde Wirksamkeit der Fortbestand unserer religiösen Gedanken und Gefühle gebunden ist. Man kann bis zu einem gewissen Grade diese Gefühle auch auf das deutsche Wort überpflanzen; aber wenn die Eigenart urwüchsig fortzeugen soll, so darf die sprachliche Wurzel nicht verdorren. Sonst würde die Übersetzung zur Urschrift; damit aber unvermeidlich die Eigenkraft des Gedankens gelähmt oder wenigstens geschwächt und zerstreut, so daß die ihm eingeborenen Gefühle nicht mehr eindeutig mit geweckt würden. Man muß Echad verstehen, in seinem ganzen sprachlichen Klima verstehen, um die Einzigkeit Gottes so zu denken, wie sie gefühlt werden muß.

Hier liegen die Quellen des Steinthalschen Geistes, aus denen er das jüdische Denken und Fühlen einheitlich mit der

Psychologie der Sprache tief und nachhaltig befruchtet hat. Möchte sein Andenken Schaden abwehren von unserer Pädagogik und von unserm Kultus.

Unsere Gebete bilden einen wichtigen Teil unserer religiösen Quellen. Daher gehören sie in den Grundstock unseres Religionsunterrichtes. Und so vereinigt das Gebet den Kultus mit dem Unterricht, um das innerlichste Mittel der religiösen Bildung zu wecken, zu erhalten und für das religiöse Gefühl fruchtbar zu machen.

Man darf die Gebete kürzen, soviel eine jede Gemeinde es vor ihrer jeweiligen Majorität und hoffentlich auch vor ihrer historischen Pietät verantworten kann; aber man erhalte sorgsam, einsichtig, mit psychologischem Verständnis der sprachlichen Literaturkräfte den Stamm unserer hebräischen Gebete. Man entwurzele ihn nicht durch das Überwuchern der deutschen Übersetzungen, noch auch deutscher Urgebete. Man mißverstehe mich nicht. Ich sage nicht, daß man den deutschen Übersetzungen oder auch den deutschen Urgebeten entsagen sollte. Dies widerspräche ebenso dem Geiste der Zeit und der Zeiten, denen wir entgegengehen, wie der Macht des Gebetes, die sich unaufhaltsam Bahn bricht. Wir dürfen das Gemüt des Betenden nicht einschnüren. Und wir dürfen auch den Geist der Muttersprache für unser religiöses Gefühl nicht verketzern. Hat doch unsere Muttersprache insbesondere aus den Psalmen sich für die ganze Weite des Gefühlslebens durch die Sprachkraft Luthers nähren dürfen.

Wie sehr man für uns deutsche Juden hieraus schon auf eine Gleichartigkeit und Gleichmütigkeit des religiösen Sprachgeistes schließen mag, so beweist dies gerade um so mehr die Richtigkeit unserer Forderung. Die Religion beruht doch nicht lediglich auf dem Gebet; sondern auf den sittlichen Gedanken, die selber auch die Grundlage des Gebetes bilden müssen. Nun möchte ich meine Forderung einmal paradox ausdrücken, um ihren genauen Sinn klarzustellen. Würde man selbst aufhören können zu beten, nämlich im Herzensbedürfnis des Gebetes, so müßte dennoch unser hebräisches Gebet erhalten bleiben, als die Fundgrube religiöser Grundgedanken und mit ihnen verwachsener Grundgefühle.

Diesen Grundstoff unseres religiösen Wesens zu schützen,

sein Verständnis zu pflegen und für das ganze religiöse Gefühlsleben auszubilden und auszuwerten, das ist die einheitliche Aufgabe des Kultus und des Unterrichts in und an unserem hebräischen Gebetsstoff. Es ist das Bildungsmittel unserer Jugend und ebenso für das ganze Leben das Bildungsmittel unserer Gebildeten.

In diesem literarischen Sprachstoff nehmen unsere Gebildeten inneren persönlichen Anteil an unserer Wissenschaft; und so wird es durch den hebräischen Gebetstoff möglich, daß aus der gebildeten Jugend heraus das Verlangen erwacht nach der jüdischen Wissenschaft, nach ihrer Aufnahme und nach ihrer tätigen und schöpferischen Fortführung. Und ohne einen solchen sozialen Zusammenhang unserer Gemeinschaft mit unserer Wissenschaft gäbe es keine Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit in der Forderung und in dem Verlangen nach einer Wissenschaft des Judentums.

Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit

Der Weltkongreß für religiösen Fortschritt beruht auf dem wichtigen Grundgedanken, daß der religiöse Fortschritt nicht auf eine einzelne Religion beschränkt sein kann, sondern die Religion überhaupt fördern muß.

Damit ist zugleich eine taktische Forderung gestellt: die geistige Disposition zur Sympathie mit fremden Religionen.

Beginnen wir mit dieser zweiten Forderung. Ohne Sympathie, ohne die Voraussetzung, daß wahrhafte Menschlichkeit, was dasselbe ist mit wahrhafter Göttlichkeit, in allen reifen Religionen zur Entwicklung ringt, läßt sich keine positive Religion verstehen und beurteilen. Idealisierung ist auch für das Kunstwerk der Religion die Grundbedingung für jeden ihrer Bekenner, nicht minder aber auch für den fremden Beurteiler.

Ohne Idealisierung ist nicht einmal die geschichtliche Erforschung durchzuführen, sofern sie ein geistiges Gesamtbild anstrebt. Freilich darf die Gegenbedingung der genauen urkundlichen Forschung niemals vernachlässigt werden. Ohne sie würde auch die Idealisierung nicht zum Vollzug kommen, sondern nur ein subjektives, die allgemeine Kultur entstellendes Scheingebild zustande kommen.

Die echte Idealisierung stellt in jeder Religion den allgemeinen religiösen Fortschritt dar. Worin aber, durch welches Kriterium läßt sich der religiöse Fortschritt erkennen und bestimmen? Offenbar muß dieses Erkennungszeichen in einem Moment liegen, welches allen Kulturreligionen gemeinsam ist. Man könnte nun meinen, diese Gemeinsamkeit liege im Monotheismus. Dessen Begriff aber ist bekanntlich so kompliziert, daß er kein eindeutiges Kriterium zu bilden vermag.

Halten wir uns nur schlicht an den Wortsinn des Fortschritts, so weist er auf ein Ziel hin. Liegt dieses Ziel nun innerhalb der Bahn des religiösen Fortschritts, oder aber jenseit desselben, und somit über die Religion hinaus? Das ist die große Frage, welche in dem Kriterium für den religiösen Fortschritt versteckt ist.

Es kann vielleicht vermieden werden, um rein philosophische Differenzen hier nicht aufkommen zu lassen, diese Frage in ihrer ganzen Strenge, nämlich in bezug auf das Verhältnis von Religion und philosophischer Ethik zu erörtern. Es dürfte genügen, auf das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit hinzuweisen, um den Begriff des religiösen Fortschritts schon zu einiger Klarheit zu bringen. Religion und Sittlichkeit gelten nicht als identisch. So darf man die Sittlichkeit als das Ziel bezeichnen, zu dem die Religion fortschreitet: und in den Stufen dieses Fortschritts besteht das Kriterium desselben.

Sicherlich sind alle monotheistischen Bekenntnisse, sofern sie eine Entwicklung haben, an diesem sittlichen Fortschritt beteiligt. Meine Aufgabe ist es, diesen Nachweis am Judentum zu versuchen. Viele Bedenken, viele Vorurteile stellen sich dieser These an sich entgegen. Ich stütze mich auf die allgemeine religiöse Sympathie und lasse sie alle unberücksichtigt. Ich fürchte auch den Vorwurf der Beschönigung nicht; ich spreche zu einem Kongreß, der die echte Idealisierung als das einzige Verständnismittel jeder Religion anerkennt.

Nur auf einen Umstand muß ich aufmerksam machen. Die allgemeine christliche Bildung kennt das Judentum aus dem Alten Testament. Zur Beurteilung des religiösen Fortschritts, der dem Judentum zusteht, gehört jedoch die Kenntnis der nachbiblischen Zeit, ihrer Literatur und ihres aktuellen Religionswesens; gehört nicht minder auch die Kenntnis des lebendigen Judentums in seiner religiösen Gegenwart. Bei aller Entwicklung und Differenzierung, bei allen inneren Kämpfen und äußeren Einwirkungen hat sich das Judentum als eine lebendige geschichtliche Einheit erhalten.

Trotz aller Mißgunst hat man nun aber doch zu allen Zeiten bereitwillig oder widerwillig anerkannt, daß das Judentum seine Bekenner kulturkräftig erhalten hat; daß somit geistige und sittliche Kräfte ihm zugrunde liegen müssen. Der Sinn und der

Wert dieser Einsicht, mit der die moderne Humanität sich ausrüstet, wird jedoch unklar und unzuverlässig, wenn nicht *in der Religion selbst* diese Kraft zur kulturellen Sittlichkeit eingesehen und anerkannt wird.

1. Hier gilt es nun, den jüdischen Monotheismus in seiner *Eigenart* zu begreifen. Die Einheit hier bedeutet absolute Einzigkeit. Und diese bedeutet absoluten *Unterschied von allem anderen Sein*, nicht nur von allem materiellen, sondern nicht minder auch von allem sonstigen geistigen Sein. Dadurch erst wird das einzige Sein des einzigen Gottes zu einer wahrhaften *Geistigkeit* gehoben. Dies erscheint freilich als eine Einseitigkeit aus dem universellen Gesichtspunkte der Kultur. Aber diese Einseitigkeit gehört zum Wesen des jüdischen Gottesbegriffs. Da Gott ein von allem anderen Sein unterschiedenes Sein hat, so vertritt er das wahrhafte Sein, dem gegenüber alles Sein der Natur und der Menschenwelt selbst nur Schein und Schatten ist; es sei denn, daß die Schöpfung und das Ebenbild Gottes es zu verklären und zu bestätigen vermag.

So liegt in der absoluten Geistigkeit des jüdischen Monotheismus ein allgemeines Kulturelement zum *sittlichen Idealismus*. Alle Kräfte der Natur und alle Gewalten der Kultur verlieren ihre Mächtigkeit vor der Idee dieses einzigen geistigen Gottes. Und alles irdische Dasein wird diesem geistigen Gotte inkommensurabel. Es bildet sich daher notwendig die Folgerung, daß die Bedeutung dieses einzigen Gottes nicht in einem Vergleichbarkeit überhaupt voraussetzenden *Verhältnis zur Natur*, sowie auch zur Natur im Menschen bestehen kann. Und so entsteht die positive Folgerung, daß die Bedeutung dieses geistigen Gottes nur in derjenigen geistigen Kraft liegen kann, welche *gegenüber aller Natur* der Gedanke der Sittlichkeit und das *Problem der Sittenwelt* bildet.

Es entsteht hier wohl der Einwand, daß, wenn Gott nur das Gesetz und das Vorbild der Sittlichkeit bedeutet, damit auch die Religion sich schlechterdings in Sittlichkeit auflösen müsse, während beide doch nicht zusammenfallen sollen. Was kann denn aber die Religion über die Sittlichkeit hinaus zu bieten haben? Es wäre ebenso Verkürzung der Sittlichkeit, wie Verdunkelung der Religion, wenn Gott außerhalb der Sittlichkeit Bedeutung haben sollte. Am Wesen Gottes ist im Judentum *nur das* Religion,

was dieses Wesen für die Sittlichkeit bedeutet. Sein Wesen besteht in seinen Eigenschaften. Und die sogenannten dreizehn Eigenschaften beziehen sich ausschließlich auf die Liebe und Gerechtigkeit Gottes, in denen er das Vorbild der menschlichen Sittlichkeit sein soll. Alle Mystik über sein sonstiges Wesen wird abgewehrt, weil sie den Grundbegriff der Einheit und Einzigkeit gefährdet.

Der Enthusiasmus der jüdischen Religiosität beruht auf dem Bewußtsein von der entscheidenden Bedeutung dieses Grundbegriffs. Und dieses Bewußtsein ist in allen Stufen und Graden menschlicher Einsicht in jedem Juden lebendig, wie es zu allen Zeiten den Schwerpunkt des jüdischen Bewußtseins bildete. Man muß es erlebt und beobachtet haben, mit welcher Inbrunst der Jude das „Höre, Israel" betet, mit dem er seinen Versöhnungstag abschließt, wie er mit ihm die Seele aushaucht. Es ist derselbe Überschwang der Begeisterung, den der Psalmist so wunderbar ausdrückt: „Wer ist mir im Himmel, und neben Dir habe ich kein Gefallen an der Erde ... Und ich, die Nähe Gottes ist mein Gut." (73, 25. 28.) Man mißversteht die Eigenart dieses jüdischen Enthusiasmus, wenn man ihn der Mystik des Pantheismus oder der Liebe zu Christus gleichartig denkt. In beiden bleibt eben auch der Mensch selbst mit Gott gleichartig, während die Einzigkeit des jüdischen Gottes jeden Vergleich mit Himmel und Erde, jede Verbindung mit dem Menschen abwehrt.

Der Pantheismus ist sicherlich auch der Religion selbst nicht nur und ausschließlich ein schädliches Hemmnis gewesen. Und fern liegt uns der Gedanke, daß die Liebe zu Christus, als zum Ideal der Menschheit, nicht auch vielfach an dem religiösen Fortschritt Anteil hätte; aber man kennt die Gefahren, welche der Pantheismus für die sittliche Kraft der Gottesidee in sich trägt, und nicht minder auch diejenigen, mit denen das Christentum selbst von der einseitigen Liebe zu Christus in verschiedenen Zeiten bedroht worden ist.

Der einzige Gott des Judentums bewährt seine Geistigkeit in seiner Unvergleichbarkeit mit allem, was Himmel und Erde auch im Menschen enthalten. Seinem Wesen widerspricht daher die Vermittlung, welche ein erhöhter Mensch zwischen Gott und Mensch übernehmen könnte. Damit kommen wir zu einem zweiten Moment im religiösen Fortschritt des Judentums.

2. Der Zweck der Religion als solcher liegt in der Versöhnung. Die Versöhnung mit Gott ist zwar nur das Mittel für den sittlichen Begriff der Religion, der vielmehr in der Versöhnung des Menschen mit sich selbst bestehen muß. Aber die Religion würde sich selbst aufheben, wenn sie die Versöhnung mit Gott als das unerläßliche Mittel für diesen letzten Zweck aufgeben würde.

Es ist bekannt, daß das alte biblische Judentum den heidnischen Opferdienst, allerdings nur das Tieropfer, hatte. Der Eifer der Propheten dagegen gibt der geschichtlichen Ansicht Raum, daß vielleicht auch ohne die Zerstörung des Tempels die innere Entwicklung des Judentums zur Ablösung vom Opferdienste geführt haben würde. Rabbi Jochanan ben Sakkai hat bekanntlich Vespasian nicht um die Erhaltung des Tempels, sondern um die Erlaubnis zur Errichtung eines Lehrhauses in Jamnia gebeten. Und unter allen Festen des nachbiblischen Judentums ist keines so lehrreich und so bedeutsam für das Prinzip der inneren religiösen Entwicklung, wie der Versöhnungstag, der das Wahrzeichen und das Lebenszeichen des modernen Judentums geworden und geblieben ist.

An diesem einen Tage suchen viele Juden der Gegenwart ihren Zusammenhang mit ihrer Religion zu betätigen. Dort wird das Sündenbekenntnis abgelegt, welches nach orientalischer Schreibart peinlich und genau zur Aufzählung kommt; aber nicht eine einzige Erwähnung geschieht darin eines rituellen Gebotes. Nur und allein sittliche Vergehungen werden darin in gewaltiger Seelenschilderung zur Musterung gebracht.

Keiner göttlichen Veranstaltung, welche das Wesen Gottes beträfe, bedarf es, um dem Juden seinen Seelenfrieden durch seinen Frieden mit Gott zu erwirken. Kein Priester, als Stellvertreter eines Gottes, und kein Gottmensch selbst darf hier sagen: ich bin der Weg zu Gott. Ohne jeden Mittler ringt hier die Seele, und erringt sie in eigener Buße, im Gebete und in dem Vorsatz zu sittlichem Handeln ihre Erlösung.

Auch für die theoretische Sittlichkeit ist in dieser selbständigen, auf den Gott der Sittlichkeit gerichteten menschlichen Erlösungsarbeit ein großer Gewinn erwachsen: der Begriff der schuldlosen Sünde (Schegaga). In dieser sokratischen Ein-

sicht gipfelt der Sieg der Erlösung. Schwachheit ist die Art alles menschlichen Tuns; beschränktes Wissen; Tun, wie ohne Bewußtsein. Dieser Satz wird als die Devise des Versöhnungstages ausgerufen: „Verziehen werde der ganzen Gemeinde Israels und dem Fremdling, der unter ihnen weilt; denn dem ganzen Volke gilt die Schegaga.“ Wird man bezweifeln wollen, daß das geläuterte jüdische Bewußtsein die Versöhnung, welche der Talmud dem heidnischen Fremdling ankündigt, unwillkürlich auf die Völker bezogen haben werde, in deren Mitte nunmehr der Jude weilt? Die Versöhnung geht für ihn ja von dem einzigen Gotte aus, der der „Herr der ganzen Erde“, der Vater aller Menschen ist; der allein zu sagen hat: „Ich verzeihe“.

3. Unter den Vorurteilen, welche das Verständnis des Judentums unmöglich machen, steht obenan die falsche Übersetzung der Thora als Gesetz, anstatt als Lehre. Im Pentateuch wird keineswegs allein die Liebe zu Gott geboten. Diese könnte sich allenfalls in der Befolgung des Gesetzes bezeugen. Nicht minder aber wird die Gotteserkenntnis gefordert. „Und erkennen sollst Du es heute und es befestigen in Deinem Herzen.“ (5, 4, 39.) Die Liebe zu Gott ist die Liebe zur Sittlichkeit. Gott kann man nicht lieben, wie man einen Menschen liebt. Das geistige Lieben ist einzig und allein die Pflege der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit aber fordert Erkenntnis; auch wenn sie nicht zur Wissenschaft der Sittlichkeit hinausgedacht wird. So muß denn auch die Thora die Lehre, die Erkenntnis der Sittlichkeit sein.

Unter allen Symptomen der jüdischen Geschichte dürfte es das markanteste sein, daß im jüdischen Volkswesen niemals, auch in den Zeiten der größten Bedrängnis und Verfolgung nicht, die Scheidung zwischen Arm und Reich bedeutet hätte die Scheidung zwischen Unwissenheit und Bildung oder selbst Gelehrsamkeit.

Wenn es ein eigentliches Proletariat niemals in Israel gab, so lag dies in letzter Instanz darin begründet, daß die Religion (die Thora) niemals nur Gesetz, sondern daß sie vielmehr immer lebendige Lehre war. Die Armen, die beschwerlichem Erwerb nachgingen, waren nicht dem Leben des Gelehrten entrückt. Zu jeder freieren Stunde und besonders in den Stunden der Nacht, lagen sie dem Studium des Talmud ob. Diese Tatsache, so wenig bekannt, geschweige nach ihrer großen kulturgeschichtlichen Bedeutung für das Rätsel der Erhaltung des Judentums

gründlich gewürdigt, sie ist, sie bildet eines der wichtigsten Momente im religiösen Fortschritt überhaupt.

Auch hier bildet daher die Reformation ebensowenig, wie nach der vorigen Erwägung im Begriffe der Rechtfertigung, so grundlegend in diesen beiden Momenten für den tiefsten Fortschritt der Kultur ihr geschichtliches Verdienst ist und wirksam bleibt, einen prinzipiellen Fortschritt gegen das Judentum. Nicht die Kenntnis der Bibel allein, sondern das Studium der sogenannten mündlichen Lehre, des Talmud und seiner Fortsetzungen bildete den geistigen Lebensinhalt des armen, wie des reichen Juden. Im Gebete selbst wird der Satz des Talmud ausgesprochen, daß das Studium der Lehre alle Gebote überwiegt. So konnte niemals Unwissenheit im Volke geduldet werden.

So konnte aber auch niemals ein geistlicher Stand, der das Wissen sich vorbehalten hätte, entstehen, nachdem der Priesterstand beseitigt war. Es konnte aber auch niemals als ein religiöser Gedanke die Meinung aufkommen, die Religion enthalte als ihren tiefsten Schatz Wahrheiten, die man nicht erkennen wollen dürfe, die man eben nur glauben könne. Dieser anstößige Unterschied zwischen Glauben und Wissen hat keinen Raum im jüdischen Bewußtsein. Der Glaube — das Wort kommt von der Wurzel, welche Festigkeit bedeutet — wird stets im Einklang mit dem Wissen gedacht, ja gefordert. Nur das Wesen Gottes wird von der positiven Erkenntnis ausgenommen. Das Sein Gottes aber ist glühender Glaube, weil klare Erkenntnis: Erkenntnis der Sittlichkeit.

Diese Auffassung und Durchführung des Begriffs der Lehre hat den mosaischen Gedanken zur Wahrheit gemacht: „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk". (2, 19, 6.) Aber es ist nicht nur die Aufhebung des Klerus, welche dadurch bewirkt wurde, sondern dieser Grundgedanke mußte in die gesamte soziale Verfassung dieser Glaubensgemeinde durchwirken, also die unmittelbare Sittlichkeit beeinflussen.

4. Unter den Zehn Geboten hat allein das Sabbatgesetz eine erhebliche Änderung bei der Wiederholung des Dekalogs erfahren. Im 2. Buche Mose wird der Sabbat mit der Schöpfung begründet, und es wird ihm wahrlich dadurch kein vermeintlich nur religiöser Grund gelegt; denn er wird damit als

das Endziel der Schöpfung hingestellt. Nichtsdestoweniger wird dieser Grund im 5. Buche schlechthin gestrichen, und an seine Stelle tritt der große Satz: „auf daß Dein Knecht und Deine Magd ruhe, gleich wie Du selbst, darum hat Dir der Ewige geboten, den Sabbat einzurichten“ (5, 14, 15). Wenn die jüdische Religion keine anderen Vorzüge hätte, so bliebe sie allein schon bahnbrechend für den religiösen Fortschritt durch das Sabbatgesetz, durch seine Errichtung und seine Erhaltung. Denn wenngleich die wirtschaftlichen Verhältnisse der neueren Zeit der Gesamtheit der Juden die Heilighaltung des Sabbat erschweren und beeinträchtigen, so wird er doch gleichsam als das soziale Symbol des Judentums festgehalten. Denn wenngleich diese religiöse Einrichtung die einzige sein dürfte, welche von einer Religion erfunden und eingesetzt, die ganze gebildete Welt erobert hat, so kann es doch von der Gesamtheit der Juden beim besten Willen nicht übersehen werden, daß die christlichen Kirchen ihrer dogmatischen Grundlage gemäß diesen jüdischen Sabbat in den Sonntag umgewandelt haben, an dem sie im Gegensatz zur biblischen Begründung in ihren beiden Fassungen den Tag der Auferstehung Christi feiern. Hier besteht ein Konflikt für das wirtschaftliche und nationale Kulturleben, dessen Schlichtung der allgemeinen religiösen Entwicklung vorbehalten bleibt.

Ist der Sabbat sonach geradezu das Symbol des echten religiösen Fortschritts überhaupt, der in der Milderung und Aufhebung der sozialen Gegensätze, insofern sie die Einheit der Kultur bedrohen, sich klar und grundlegend zu bewähren hat, so hat dieser soziale Sabbat, der dem Juden des mittelalterlichen Ghettos den Trost eines Kulturmenschen verlieh, für den Juden selbst die Durchführung seiner religiösen Grundelemente ermöglicht. Nur dadurch, daß dieser Tag in jeder Woche nicht nur dem Ausruhen von der Werktagsarbeit, und nicht nur dem sogenannten Gottesdienste gewidmet war, sondern ebensosehr dem Studium der Lehre, ist der gesamte geistige Apparat des Judentums lebendig erhalten worden. Daher konnte der unwissende Aberglaube nicht die religiöse Einsicht gänzlich verdrängen: am Sabbat gab es kein anderes Geschäft als das Studium. Und der Gottesdienst war nicht auf das Gebet beschränkt, sondern gelehrte Vorträge wurden für die Erbauung eingerichtet, bei der der Minderkundige doch auch eine geistige Nahrung fand. Ohne

Belehrung keine Erbauung, das ist der Grundgedanke des jüdischen Gottesdienstes, wie seines gesamten religiösen Lebens.

Es ist freilich eine Einseitigkeit der jüdischen Religion, daß sie das ganze Leben durchaus beherrschen will. Es ist dieses Motiv eine innerliche Fortsetzung der alten Theokratie, welche zum Teil der Sagengeschichte angehört; und es darf nicht beschönigt werden, daß hierin auch die Schattenseiten des starren und indiskreten jüdischen Ritualismus gelegen sind. Aber ebenso muß anerkannt werden, daß diese Beherrschung eine Durchdringung des Lebens anstrebte, so daß, wie kein Unterschied zwischen dem Geistlichen und dem Israeliten, so auch überhaupt für das ganze Leben und Treiben kein Unterschied zwischen heilig und profan bestehen bleiben sollte: „Alle Deine Handlungen seien um Gotteswillen".

So sollte die Vorstellung von dem Begriffe der Religion entfernt werden, als ob sie nur dem Jenseits zu dienen hätte und nicht vielmehr zu allererst dem Diesseits. Dem Jenseitsgedanken sollte wahrlich nicht Abbruch geschehen, vielmehr wurde auch dem Auferstehungsgedanken nach der persischen Zeit der Zutritt gestattet; dennoch aber geht durch das gesamte jüdische Schrifttum die Tendenz, den Schwerpunkt der Religion nicht in den Begriff des Jenseits zu verlegen, sondern ihn im realen Leben des Menschen zu befestigen und zu begründen.

Auch hier fühlt sich das alte Judentum schon im Gegensatz zu seinem heidnischen Milieu. Die polytheistischen Religionen haben ihren Schwerpunkt im Jenseitsglauben, weil im Ahnenkultus, aus dem der Gedanke der Unsterblichkeit entsprossen ist. Und auch das Christentum, mit so tiefem Gehalt es immer den Begriff des ewigen Lebens ausgestaltet hat, mußte dennoch im Jenseits und in der Wiedergeburt den Grund der Religion behaupten, weil nur dadurch die Erlösung und somit der christliche Gottesbegriff bewährt werden konnte. Daher muß die christliche Sittlichkeit auf diesen Zielpunkt gerichtet werden. Und es entsteht ihr dabei der große Vorzug für die allgemeine Kultur, daß sie dem Reiche dieser Welt in erhabener Frömmigkeit und in Weltverachtung enthoben wird. Freilich hat auch diese Ablösung von der Welt ihre schweren Zweideutigkeiten. Das Mittelalter tritt unter die Herrschaft der zwei Gewalten. Und erst in der neuesten Zeit sucht man den

geschichtlichen Geist der Reformation fortzuführen, indem man die Devise des „praktischen Christentums“ aufstellt.

Selbst abgesehen von dem Inhalt der sozialen Gedanken und Gesetze, in denen diese neue Fassung des Christentums auf die soziale Gesetzgebung des Pentateuch zurückkommt, ist die Devise selbst schon urjüdisch: Durchdringung des gesamten Lebens mit den Gedanken und Forderungen, mit den Gefühlen der Religion. Und in der Tat ist es ja auch innerhalb dieser sozialen Richtung des praktischen Christentums erkannt und ausgesprochen worden, daß man auf die Sozialgesetzgebung des Pentateuch zurückgehen müsse.

Nicht zum mindesten war es das Lebendigwerden dieser politischen Überzeugung und die historische Einsicht, welche sie zu erwecken vermochte, durch welche auch das gesamte geschichtliche Urteil über das Wesen des Prophetismus so gründlich verändert wurde, wie dies das große Verdienst der modernen Bibelkritik und damit der protestantischen Katheder-Theologie geworden ist. Im allgemeinen Bewußtsein der Gebildeten sind die israelitischen Propheten jetzt nicht mehr Wahrsager, als welche sie doch nur eine Art von Priestern wären, während sie diese vielmehr ebenso, wie die Könige und den Adel, mit der größten Leidenschaft des religiösen Menschenherzens bekämpfen, sondern sie sind die Bahnbrecher einer neuen Religion, weil einer neuen Sittlichkeit. Diese neue Sittlichkeit aber und somit diese neue Religion steht unter dem Zeichen des Sabbat. Am Sabbat soll der Lastträger von seiner Arbeit befreit sein. So faßt Jeremia den Sabbat auf (Jerem. 17, 21 ff.). Und Jesaia sagt: „Wer den Sabbat hütet, ihn nicht zu entweihen, und seine Hand hütet, etwas Böses zu tun“ (56, 2). So denkt seine soziale Sittlichkeit in der Entweihung des Sabbat den Inbegriff alles Bösen. Und so gilt für alle Folgezeit der Sabbat als das Symbol des gesamten wahrhaft religiösen Lebens, als eines Lebens, welches durchdrungen ist von den echtesten Gedanken der Religion, welches aber kraft dieser Durchdringung zum sittlichen Leben geweiht wird.

5. Es ist aber auch noch eines besonderen Vorteils zu gedenken, welcher mit dem Sabbatgesetz verknüpft ist. Der soziale Gedanke wirkt auch hier, wie immer, unmittelbar als ein politischer. Zunächst ist durch diese Einrichtung die Sklaverei

im Begriffe aufgehoben, und andere Gesetze kamen dieser prinzipiellen Aufhebung zu Hilfe. Aber abgesehen vom antiken Sklavenstande, ist es das Lebensprinzip der politischen Freiheit überhaupt, welches durch diese Begründung des Sabbat befestigt, zum Ankergrund des gesamten religiösen Denkens festgelegt wurde. Das Wort: „Kinder seid Ihr dem Ewigen, Eurem Gotte" (5. M., 14,1) wird erst zu einer ernsthaften Wahrheit durch das andere: „Du sollst wählen das Leben" (5. M., 30, 19). Durch die Forderung der Wahlfreiheit, welche die Tradition auf diesen Vers gegründet hat, wird erst der religiöse Begriff des Menschen vollendet.

Indessen darf dieser religiöse Begriff der Freiheit nicht kompliziert werden mit dem ethischen Begriffe. Es sind nur naive, aus dem Doppelverhältnis von Gott und Mensch sich notwendig ergebende Forderungen, welche die religiöse Bedeutung der Freiheit bestimmen. Der Mensch soll nur nicht schlechthin Tier oder überhaupt ein Naturwesen sein, sondern ein Geschöpf Gottes, ein Kind Gottes. Darin besteht seine Ebenbildlichkeit. Also ist er auch nicht dem bösen Triebe untertan, so wenig Gott ein böser Dämon ist, von dem Böses ausgehen könnte.

Die Freiheit, welche das Judentum dem Menschen aufprägt, bedeutet daher die Reinheit des Herzens. Sie bildet den Widerspruch zur Erbsünde. Es ist daher lehrreich, daß der Psalmist das reine Herz als eine Schöpfung Gottes denkt und um dieselbe bittet. „Ein reines Herz erschaffe mir Gott, und einen festen Geist erneuere in mir" (Ps. 51, 12). Und nicht bei der Geburt wird für und um das reine Herz gesorgt, sondern seine Schöpfung ist das Werk, ist die Aufgabe des ganzen Lebens. Das ist der letzte Sinn auch der ethischen Freiheit: daß sie nicht ursprünglich als eine Tatsache gegeben sei, sondern daß sie immer nur Aufgabe sei und Aufgabe bleibe.

Wenn die Freiheit sonach die Reinheit bedeutet, so wird diese nicht als ein angeborener Besitz und auch nicht als ein Geschenk Gottes betrachtet, sondern sie stellt das Ideal des Menschen dar. Reinheit bedeutet beim Menschen, was Heiligkeit bei Gott. Aber diese Reinheit ist Vorschrift und Vorbild für den Kampf des Lebens, der mit einem vernünftigen, einem sittlichen Willen geführt werden soll: mit dem Willen der Freiheit.

Das ist die Freiheit der Kinder Gottes, welche das Juden-

tum lehrt, während die Freiheit an jener Stelle des Römerbriefes (8, 21), welche Luther als herrliche übersetzt, vielmehr auf das Jenseits bezogen ist und die Teilnahme an der Gottheit, an der Herrlichkeit Gottes (δόξα) bedeutet. Hier ist es das menschliche Leben, welches zur Wahl steht. Daher: „Wähle das Leben“ (s. o.). Und diese Freiheit für das Leben hat dem religiösen Bewußtsein des Judentums einerseits den unerschütterlichen Optimismus, andererseits aber auch die unzerbrechliche Kraft zu dem Martyrium gegeben, welches in aller Mannigfaltigkeit der Formen im großen und ganzen sein geschichtliches Dasein ausmacht, oder zum mindesten begleitet.

Vorab jedoch ist durch diese Freiheit dem Juden die persönliche Verantwortlichkeit für seine Handlungen eingeschärft worden. Und diese persönliche Gewissenhaftigkeit ist und bleibt der Schwerpunkt der religiösen Gesinnung. Das Sündenbekenntnis wird öffentlich von der ganzen Gemeinde abgelegt. Der Talmud hat diese Bestimmung getroffen und damit die Beichte unmöglich gemacht. Auch wird dadurch erst die Unterscheidung zwischen Gemeinde und Kirche lebendig gemacht. Die Freiheit des jüdischen Bewußtseins kennt keine andere Gemeinschaft als die der Gemeinde, deren Rabbinen nur Lehrer und Richter sind, nicht aber Diener einer Kirche, als indirekte Stellvertreter Gottes.

Der Grundbegriff der Lehre hat auch hier den Charakter des Gesetzes für die Verfassung der Gemeinde abgestoßen. Wie jedermann der Lehre teilhaft werden muß, so hat er in dieser die zulängliche Kraft, für seine Freiheit und Reinheit selbständig Sorge zu tragen. Für die allgemeine menschliche Schwäche leistet der Versöhnungstag ihm den gebührlichen Beistand. Und auch hier bleibt in der neuen Umgestaltung des Weges die alte Devise: „Vor dem Ewigen sollt Ihr rein sein“ (3. M., 16, 30).

So hängt die Freiheit in ihrer sittlichen Bedeutung mit ihrem sozialpolitischen Grunde in natürlicher Weise zusammen. Aber dieser Zusammenhang ist noch tiefer begründet worden, und zwar durch die höchste Vollendung, welche der jüdische Gottesbegriff erreicht. Diese besteht in der Idee des Messias.

6. Wie bei allen Ideen aller Art, ist auch hier die Veranlassung in der geschichtlichen Entwicklung gegeben. Aber die Benutzung der geschichtlichen Momente ist es, durch welche die

wahrhafte Originalität einer geschichtlichen Idee bestimmt wird. Sicherlich wäre den Propheten die Idee des Messias nicht aufgegangen, wenn sie nicht in der politischen Geschichte ihres Volkes den Hinweis auf sie empfangen hätten. Ist es aber etwa sonst Völkern in ihrem politischen Niedergange beigekommen, ihre Wiederherstellung in einer fernen Zukunft zu erhoffen? Die Propheten aber haben nicht etwa nach dem Untergang des Staates seine Wiederaufrichtung verkündet, sondern lange vor dem Untergang haben sie diesen vorausgesagt, und zwar als eine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit. Mithin ist das politische Moment nur die Veranlassung, welche den selbständigen Gedanken ins Leben rief.

Ferner aber, und das ist die Hauptsache, haben die Propheten keineswegs ausschließlich oder auch nur vornehmlich das Wiederaufleben ihres eigenen Staates zum Gegenstand ihrer Verkündigung gemacht, sondern vielmehr auch die Wiederherstellung solcher Staaten und Völker, welche das eigene Volk bekämpft hatten. Aller Vergangenheit gegenüber erdenken sie den Begriff einer Zukunft. Dieser Begriff, als ein geschichtlicher Zeitbegriff, ist der eigentliche Sinn und die eigentliche Entdeckung ihres messianischen Gedankens.

Freilich ist der empirische Begriff wieder die Veranlassung und der stoffliche Anknüpfungspunkt ihres Gedankens. Der König wurde in Israel gesalbt. Und David war der glorreiche König, der nicht nur das Reich begründet, sondern der auch der eigentliche Urheber des Tempels ist, und der vollends in seinen Psalmen das Gebet in demselben eingerichtet hat. Wie jene Zukunft natürlicherweise an die Wiederherstellung des eigenen Volkes anknüpft, dessen Untergang ihre religiöse Gerechtigkeit gefordert hatte, so schmiegt sich auch ihre Zukunftshoffnung an diese ideale Königsgestalt an. So wird der Messias zum Sproß aus dem Hause David, zum Gesalbten, wie ein König. Aber alsbald verändert sich das Bild. Der Gesalbte bleibt nicht ein König, sondern er wird zur symbolischen Gestalt des menschlichen Leidens, von welcher erst die wahre Hoffnung ausgehen, auf welche erst die echte Bürgschaft für die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes übertragen werden kann.

Jetzt erst entfaltet sich der volle, der gewaltige Inhalt der messianischen Idee. Nicht um das eigene Volk handelt es sich.

„Es ist zu gering, daß Du mir Knecht seiest, die Stämme Jakobs aufzurichten, zum Lichte der Völker habe ich Dich gesetzt.“ So charakterisiert Deutero-Jesaja bei all seinem patriotischen Schmerze seine universelle Aufgabe (49, 6), und in diesem Universalismus denken alle Propheten, und zwar schon vor dem Exil ihren Messias. Er ist ihnen das Symbol eines Friedens der Menschheit, in dem diese zu Einer Herde sich gesammelt haben wird, den Einen Gott anzubeten, und als die unerläßliche Probe davon, Sittlichkeit auf Erden zu pflegen, dazu vor allem anderen die Kriege verschwinden zu machen, und in Eintracht und Gerechtigkeit ein Menschenleben der Zukunft zu entwickeln.

In diesem Zusammenhange ist der Begriff der Menschheit entstanden; in keinem anderen konnte er in geschichtlicher Bedeutsamkeit entstehen. Wahrlich, wenn die jüdische Religion nichts anderes gebracht hätte als die messianische Idee des Prophetismus, so wäre sie die tiefste Kulturquelle der sittlichen Menschheit. Aber die Propheten hätten diese Idee der Einen, der am „Ende der Tage“ geeinigten Menschheit nicht erdenken können, wenn nicht der einige Gott ihr schöpferischer Leitgedanke gewesen wäre; wenn nicht der Begriff des einzigen Gottes die einige Menschheit zur notwendigen Folge gemacht hätte. So ist der Messias schlechthin das innerlichste Attribut Gottes.

Es ist schwer, hier den religiösen Fortschritt vom allgemeinen Fortschritt der menschlichen Kultur zu unterscheiden. Denn es ist nichts Geringeres als der Begriff der Weltgeschichte, welcher den Inhalt der messianischen Idee bildet. Dennoch wollen wir uns zu einer kurzen Betrachtung noch auf die des religiösen Fortschritts beschränken.

Die hauptsächliche Schwierigkeit liegt für den Begriff der Religion in ihrem Zusammenhange mit dem Mythos. Alle Anknüpfung der Religion aber an eine Person setzt sie der Gefahr des Mythos aus. Denn der Grundsinn des Mythos ist die Personifikation alles Unpersönlichen. Darin bewährt sich daher die Unterscheidung, welche das Judentum überall vom Mythos an sich durchzuführen sucht, daß sie die höchste Tat, die sie von Gott erwarten kann, die Vereinigung seiner Kinder in Eintracht und Treue, durchaus nicht von einer Person erwartet. Die Verführung dazu lag nahe genug; die Sehnsucht nach einem Davidsproß lag ihnen lange Zeit im patriotischen Gemüte. Aber die

Logik ihres religiösen Grundgedankens gewann die Obermacht, und so strichen sie den König David, und setzten auf seinen Thron den „Knecht Jahves", der durch die Vermittlung Israels, des „Restes Israels", nichts anderes sein kann als das Volk der Zukunft, als die Menschheit der Zukunft. Und während durch den Messias ursprünglich eine dynastische Person bezeichnet war, so brachte es die innere Entwicklung des Gedankens mit sich, daß auch an diesem höchsten Ziele des Monotheismus der Kultus der Person, der Heroenkultus überhaupt, geschweige der Kultus einer göttlichen Person zu Falle gebracht wurde.

Die gesamte gebildete Menschheit glaubt nunmehr an diesen Inhalt der messianischen Idee, wenngleich sie diesen ihren höchsten Gedanken noch nicht als den messianischen Gedanken anerkennt. Sie muß sich zu dieser Einsicht erheben. Die sittliche Menschheit der geschichtlichen Zukunft, sie allein ist der „Gesalbte des Herrn", ist der Messias. Es muß daher ausgesprochen werden, daß nach der echten prophetischen Bedeutung des Messias die Übersetzung, welche der Name „Christus" enthält, hinfällig geworden ist. Denn für die Erlösung des einzelnen Menschen von der Sünde ist der Messias nicht erdacht worden, und auf dieses individuell-religiöse Ziel ist er nicht hineingelenkt worden. Seine Erlösung hat nach der Lehre der Propheten, unter dem Beistand der Religion, der Mensch selbst zu vollbringen. Aber die Welterlösung, die Läuterung und Erhöhung des Menschengeschlechts von seinen geschichtlichen Sünden, der Friede der Menschheit in Gottesfurcht, Treue und Gerechtigkeit, das ist eine Aufgabe, für welche die Menschenkraft des Einzelnen unzulänglich bleiben muß.

Diese Aufgabe aber bedeutet nichts anderes als die letzte Frage nach der Realität der Sittlichkeit: daß sie nicht ein holder Gedanke bleibe, sondern die Geltung einer Wahrheit habe. Die ethische Sittlichkeit vereinigt sich an diesem Punkte mit der Religion, indem auch ihr nichts anderes am letzten Ende übrig bleibt, als die Idee Gottes aufzurichten: nicht für die persönliche Erlösung des sittlichen Individuums, sondern als Bürgschaft für die einstige Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden.

Dies und nichts anderes ist der klare Sinn der messianischen Idee der Propheten, und daher geben sie in ihr der Idee des

einzigen Gottes ihre Vollendung. Kann die Sittlichkeit Wirklichkeit werden auf Erden? So muß die Sittlichkeit fragen. Und die Propheten haben diese Frage in der messianischen Idee bejaht. Diese messianische Idee hat die gebildete Menschheit angenommen. Auch die philosophische Ethik hat sie anzunehmen. Damit aber tritt der prophetische Gottesbegriff in den Lehrgehalt der philosophischen Ethik ein. Denn er bedeutet die Bürgschaft für die geschichtliche Wirklichkeitsbedeutung der messianischen Idee. Und der Frage nach der Wirklichkeit kann auch die philosophische Ethik am letzten Ende nicht entsagen.

7. Wir sind mit diesen Ausführungen ein wenig über unsern Rahmen hinausgeglitten. Aber wir haben ja den allgemeinen Fortschritt von vornherein zu bedenken gehabt, und hier zeigt sich der höchste Triumph der Religion, indem sie mit dem Kulturbewußtsein und der philosophischen Ethik zusammentrifft. Für den innern religiösen Fortschritt im Judentum sei endlich noch hervorgehoben, daß mit diesem Gedanken ein Affekt veredelt worden ist, der im sonstigen Altertum nur ein eitles Streben bedeutet. Die messianische Idee dagegen hat der Hoffnung eine tiefe Wurzel und ein breites Bett gegraben. Die Hoffnung ist die geschichtliche Zuversicht geworden, ja schlechthin die sittliche Zuversicht; denn wer nicht an diese Zukunft glauben kann, der ist in der Tat für allen Idealismus verloren. Man weiß, wie sehr die jüdische Religion des Ankers der Hoffnung bedurft hat; wie sehr sie noch heutigen Tages dieses Affektes bedarf, der daher dem Affekte die Ehre nicht rauben läßt. Unter allen Verfolgungen und Bedrückungen äußerer und, was am seltensten beachtet wird, innerster seelischer Art, behauptet der Jude seine Religiosität kraft seines messianischen Grundaffekts der Hoffnung. Seine messianische Hoffnung ist sein Trost und seine Zuversicht. Die Leiden aber, so traurig sie immer, und nicht allein für den, der sie zu erleiden hat, sind, so haben sie doch niemals weder den Untergang eines Menschen, noch den eines Volkes herbeiführen können, wenn nur geistige und sittliche Kraft vorhanden waren, den Leiden Widerstand zu leisten.

Auch in der Geschichte der Völker ist es keineswegs der Höhepunkt äußerer Macht, der sie vor dem Niedergang sichert. Daher ist der Leidensgang der Juden in der Weltgeschichte ein Zeichen des religiösen Fortschritts, weil ein Beweis für die reli-

giöse Kraft, die allen Verfolgungen und allen gewissenlosen Verlockungen selbst zu widerstehen vermag. Die Hoffnung und Zuversicht auf der einen Seite, und andererseits die Kraft zu dulden und zu tragen, sind Spuren und Kräfte zugleich des religiösen Fortschritts, der Entwicklung, welche der Religion für das gesamte geschichtliche Leben zusteht.

Ich darf nicht davor zurückschrecken, einen letzten Punkt hier noch zu berühren. Man weiß, wie oft jetzt innerhalb der gebildeten und auch der gelehrten protestantischen Welt die Frage gestellt wird: Sind wir noch Christen? Die Diskussion, welche über diese Frage geführt wird, stellt es außer Zweifel, daß es sich nicht um den Gottesbegriff dabei handelt, sondern um die Person Christi in demselben. Andererseits aber gären unklare, verworrene Richtungen in der Politik und auch in der Wissenschaft, welche auch an dem Gottesbegriff rütteln. Psychologie kann man nun wohl ohne Seele traktieren. Religion aber dürfte nicht möglich sein, wenn man den Gottesbegriff schlechterdings ausschließt. So steht in der allgemeinen Kultur der Gottesgedanke in Frage. Und innerhalb des Protestantismus wird diese Frage eigentlich gar nicht gemeint, wenn man an den Schwierigkeiten innerlichen Anstoß nimmt, mit denen selbst die idealisierteste Auffassung der Person Christi immer verknüpft bleibt.

Dagegen steht das Judentum, bedrängt, beschimpft, verleumdet und politisch hintergangen, wie dies leider nicht nur von Rußland gilt, dennoch allen Gefahren und allen Schädigungen und staatlichen Verführungen zum Trotz aufrecht da als ein Hort des religiösen Fortschritts, auch in dem Sinne, daß innerhalb seiner Gemeinde die Frage nicht entstehen kann: Sind wir noch Juden? Der Satz des Talmud hat lebendige Wahrheit behalten: „Wer Höre Israel ruft, ist Jude!“ Wir modernen Juden hegen unser Judentum nur als den Glauben an den einzigen Gott, und wir anerkennen nur diejenigen Pflichten, welche mit diesem Grundglauben zusammenhängen. Welche Bürgschaft diese Glaubenstreue bietet in einer Zeit, in der der Glaube an Gott so schweren Erschütterungen ausgesetzt ist, und in der innerhalb der kulturell höchst entwickelten Religion selbst die dogmatischen Schwierigkeiten den Grund des Gottesglaubens berühren, das sollte als ein tiefes Problem bedacht werden.

8. Es ist weder meine Aufgabe noch meine Absicht, den

Propheten zu spielen und der geschichtlichen Entwicklung den Weg vorzuzeichnen. Indessen fordert es mein Thema, auf dasjenige Moment des religiösen Fortschritts noch kurz hinzuweisen, welches in der Konzentration des modernen Judentums auf die prophetische Gottesidee für die Religion überhaupt besteht. In dem Interesse und dem Verständnis für diese Konzentration wird auch erst die wahrhaft wissenschaftliche, die wahrhaft geschichtliche Einsicht erschlossen. So wenig Christus der prophetische Messias ist, so wenig deckt sich der mit Christus vereinigte Gott mit dem einzigen Gotte der Propheten. Das Verständnis der alten und lebendigen Religion muß unabhängig gemacht werden von dem, was die Folgezeit gebracht hat. Der Grundgedanke der alten Religion ist nicht die Folge, sondern die *Zukunft*, in ihrer Sprache „das Ende der Tage". Man muß umlernen, *man muß von neuem anfangen.*

Und was schon die Wissenschaft fordert, das fordert gebieterisch die Not der Zeit. Es gilt den Glauben wiederzugewinnen an die sittliche Wiedergeburt, an die sittliche Zukunft der Menschheit. Es gilt diesen Glauben wiederzugewinnen gegenüber der Selbstsucht der Völker und dem Materialismus der Stände. *Nur in sozialer Sittlichkeit und nur in weltbürgerlicher Humanität* atmet der echte lebendige Gott, den die Propheten Israels zum Gotte Israels und zum Gotte der Menschheit gemacht haben.

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart bilden ein zentrales Problem unseres Zeitalters. Früher hätte man dies auffällig gefunden; denn die populäre Aufklärung, die die Religion schon auf den Aussterbeetat zu setzen pflegte, hat demgemäß ihr auch einen isolierten Inhalt zugemessen. Die Religion habe heutzutage nur von Gott zu handeln, wie ehemals von den Göttern; an den großen Fragen der Kultur aber habe sie keinen Anteil. Indessen ließen sich schon die Götter nicht gänzlich von den Menschen abtrennen, geschweige Gott, der immer nur im Verhältnis zum Menschen, und zwar ebenso zum menschlichen Individuum wie zum gesamten Menschengeschlechte gedacht werden muß.

Wenn aber Gott nicht anders als im Verhältnis zum Menschen gedacht werden kann, so folgt daraus vielleicht, daß auch der Mensch nicht anders in umfassender Bestimmtheit gedacht werden kann als im Verhältnis zu Gott.

1. Damit ist der große Konflikt zwischen den Wissenschaften vom Menschen und der Religion, als der Lehre von Gott, von Anfang an gesetzt; er beruht auf dem Grundverhältnis zwischen Gott und Mensch. Ist dieses Verhältnis auch umkehrbar? Erfordert der Begriff des Menschen sein Verhältnis zu Gott? Das ist die große Frage der Religion, und es ist zugleich die große Frage der Kultur. Es ist die Lebensfrage der Religion. Und es ist die Frage der Kultur in bezug auf ihre Einheit; und durch ihre Einheit ist das Leben der Kultur in ihrem tiefsten Grunde bedingt.

Der geschichtliche Gang der Kultur spricht ohnehin dafür, daß der Begriff des Menschen nicht erschöpft werden kann ohne

die Bestimmung seines Verhältnisses zum Gottesbegriffe. Es gibt nichts Menschliches, das nicht in dieses Verhältnis zum Göttlichen hineingezogen würde. Diese Komplikation ist vielleicht das schwierigste Problem der Kultur. Alle Kämpfe der Kultur drehen sich um diese Frage. Man glaubt es zu fühlen, daß die Kultur nicht zu Ruhe und Frieden kommen kann ohne die Erledigung dieses Problems. Ist diese Frage aber nur eine Schwierigkeit, nur ein Hemmnis; oder aber enthält sie die positive Bedingung und Voraussetzung für die Einheit der Kultur?

2. Die Einheit der Kultur, das ist die Frage.

Für die allgemeine Bildung freilich besteht diese Frage nicht. Sie kennt nur Bewegungen und Bestrebungen, die nebeneinander hergehen, und teils durch Interessen oder durch sonstige konkrete Sammelbegriffe sich gruppieren lassen; ob diese Gruppen aber in eine Einheit zusammengehen, oder gar aus einer Einheit hervorgehen, diese Sorge ficht die allgemeine Bildung nicht an. Hier liegt die Grenze zwischen ihr und der Wissenschaft. Die Erkenntnis hat die Einheit und Einheitlichkeit der Kultur zu ihrem Problem; ohne Einheit gibt es für sie keinen Gegenstand. Darin besteht für die Wissenschaft das Problem der Religion: ob sie ein gleichartiger Bestandteil der Kultur ist; ob etwa sogar die Kultur selbst in ihrer Einheit bedingt ist durch die Mitwirkung der Religion.

Man ist allgemein, obschon es jetzt nicht einmal mehr ausdrücklich ausgesprochen wird, erstaunt darüber, welchen großen Spielraum die religiöse Diskussion selbst an der Oberfläche unserer periodischen Literatur gewonnen hat. Wir erkennen jetzt den innerlich treibenden Grund hierfür. Alle Welt weiß, daß wir mit aller unserer vielseitigen Bildung, mit allem Vordringen und Umsichgreifen der schönen Literatur- und der Kunstinteressen, welche, abgesehen von der sensationellen Politik, das öffentliche geistige Leben beherrschen und in sich abzuschließen streben, dennoch nicht zur Ruhe kommen, vielmehr zwischen Tendenzen und Theorien hin und her geschoben werden. Und ein neues Schlagwort hat sich gebildet, das mehr noch absetzen soll als die Religion allein: die Weltanschauung. In den Künsten sollen jetzt die Weltanschauungen gegeneinander streiten; und sie führen in der Tat eine neue Art von Religionskrieg auf.

Wenn es aus dem ästhetischen Gesichtspunkte daher scheinen

könnte, als habe sich die Welt der Religion gegenüber gänzlich verändert, sie gänzlich in Negation gebracht, so bringt die Frage von der Einheit der Kultur eine ganz andere Orientierung. Äußerlich, wie gesagt, könnte es scheinen, als hätte sich die Parole des Mittelalters in der Neuzeit nur umgekehrt und zugespitzt. Im Mittelalter sollte die Religion die Vorherrschaft haben über alle Richtungen des Geistes und der Kultur. Wollten sie aber diese Unterordnung nicht eingehen, oder konnten sie es nicht, so mußten sie eben zurückgedrängt werden oder verschwinden. Und ebenso scheint es umgekehrt die Neuzeit zu machen. Die Kultur ist das alleinige Problem. Und wie im Mittelalter die Religion den Herzschlag der Welt bildete, so heißt das Losungswort heute: Weltanschauung.

Welt ist mehr als Natur. Und Anschauung ist mehr als Begriff. Wenn es nur richtig, nämlich in methodischer Richtigkeit dabei zugeht. Wenn nur nicht gerade in dem Worte Anschauung die Zweideutigkeit liegt, welche über das Grundproblem der Einheit hinwegtäuschen soll. Einheit kann nur der Begriff bringen, der genaue wissenschaftliche Begriff; Anschauung aber ist nicht nur die sinnliche, sondern im lateinischen Ausdruck der Intuition verrät sich ihr gefährliches Doppelspiel. Da nimmt sie den Schein an, vom Blute des Begriffs und der Erkenntnis zu sein, und somit einen Ersatz zu gewähren für diejenige Erkenntnis, welche allein Einheit zu begründen vorgibt. In der Weltanschauung und in der Intuition entlarvt sich die moderne Kultur, die in sich selbständig sein will, der es aber an der Einheit fehlt, und welche diesen Fehler verdeckt durch die mystischen Zweideutigkeiten der intuitiven Weltanschauung.

3. Wir kommen zu einer wichtigen Konsequenz. Zunächst schien es, als ob die Moderne nur gegen die Religion wäre. Jetzt aber hat sich herausgestellt, daß sie auch gegen die Philosophie ist, gegen die echte, wissenschaftliche, mit der Wissenschaft verbundene, die Wissenschaft nicht innerlich anbohrende Philosophie; gegen die Philosophie der reinen Vernunft, gegen welche heute wieder die Metaphysik des Mittelalters ausgeboten wird.

Wenn es den Anschein hat, als ob diese Metaphysik der Religion zugute käme, so ist dieser Schein um so gefährlicher. Darüber sollte schon die allgemeine Weltlage der Literatur die richtige Orientierung bringen.

Wir waren ausgegangen von der Tatsache, daß die Religion von der Moderne bestritten und ausgeschaltet wird. Und es hat sich dabei gezeigt, daß sie dennoch in der gefährlichsten geschichtlichen Form, in der Metaphysik des Mittelalters, sich wiederum in diese selbe Kultur hineindrängt. Das ist der offenbare Widerspruch gegen die moderne Kultur. Hier zeigt es sich also deutlich, daß der Kultur die wahrhafte Einheit fehlt, der Mittelpunkt, der Schwerpunkt für alle ihre Richtungen und Leistungen.

Auf der einen Seite Nietzsche und der Antichrist, und auf der anderen Seite die katholisierende Philosophie Bergsons. Auf der einen Seite das Leben-Jesu-Problem, welches die Geschichtlichkeit Jesu mindestens in Frage stellt, und auf der anderen Seite eine Versteifung der freieren Glaubenslehre selbst auf das persönliche Verhältnis zu Christus.

Demgemäß macht sich auch das Zeitalter moralisch widerspruchsvoll durch eine Zollsperre der Politik auf das Bekenntnis, eine Frivolisierung der Bekenntnistreue und des Beamteneides auf die Verfassung, welche die Gleichberechtigung der religiösen Gemeinschaften verbrieft hat — wie kann man das verstehen, wenn man von der natürlichen Ansicht ausgehen muß, daß lebendige moralische Menschen ebenso eine innere Einheit ihrer Kultur anstreben müssen, wie sie für ihr persönliches Leben und Wirken einen einheitlichen anständigen Lebensgrund suchen und behaupten müssen?

4. Und nicht allein um die Gegensätze von Politik und geistiger Arbeit und Gesinnung handelt es sich dabei, sondern der Widerspruch dringt besonders auch in der Literatur und in der Kunst widerwärtig an den Tag. Was bedeuten denn alle die religiösen Stoffe, mit denen die Kunst noch immer ohne Treu und Glauben operiert? Ist das nicht weniger als ein ästhetisches Spiel; ist es nicht vielmehr ein Wuchertreiben mit den Stoffen, die aufgehört haben, religiöse Motive zu sein; die mythische Vorstellungen und Vorstellungsmassen geworden sind — mit denen man aber wie unbefangen weiter dichtet, als ob sie lebendige Untergründe des modernen Bewußtseins noch immer wären, Untergründe von fruchtbarer Lebendigkeit für ein einheitliches modernes Bewußtsein? Kann man es angesichts dieser offenkundigen Tatsachen bezweifeln, daß es der modernen Kultur an Einheit gebricht?

Um nicht mißverstanden zu werden, sei ausdrücklich ausgesprochen: nicht das Operieren mit den religiösen Stoffen enthält an sich einen Widerspruch, sondern die äußerlich traditionelle Art dieser Behandlung verrät den Mangel der Gesinnung. Und ohne das Blut der Gesinnung fehlt der Kunst das Herz, und mit dem Herzen der Geist. Es ist ein Irrtum, daß die großen Künstler des Mittelalters und der Renaissance die religiösen Stoffe konventionell aufgenommen, und nicht vielmehr ihrer Kulturgesinnung gemäß wiedergeboren hätten. Es zeigt sich an dieser Zweideutigkeit, mit welcher die moderne Kunst der Religion gegenüber behaftet ist, auch in ihr selbst, dieser Vormacht der modernen Kultur, das Fehlen der Einheit. Und so kommen wir wieder auf die Grundfrage: Kann der Begriff des Menschen, auf den die moderne Kultur sich abschließen will, zur Einheit kommen, wenn von dieser Einheit abgetrennt wird das Verhältnis des Menschen zu Gott?

5. Wir kommen so auch zum Verständnis der anderen Tatsache, welche das heutige Leben bewegt, und von der wir ausgegangen sind. Nicht etwa lediglich in die Interessen der Politik, noch auch in den Zauberkreis der Künste und der Literatur, endlich auch gar nicht etwa eingefangen in die Verblendung einer sich als Novität aufdringenden Metaphysik: abseits von allen diesen mehr oder weniger unselbständig zentrierten Bestrebungen hat sich allgemach ein fester Stamm moderner Geister zusammengefunden, denen es gar nicht an Fühlung mit Literatur und Kunst fehlt, die auch an literarischer Stilkraft keineswegs zurückstehen weder gegen den profan gelehrten Stil, noch auch gegen den der Ästheten selbst, die aber bei dieser ihrer Modernität dennoch mit dem alten Glaubenseifer ein neues Losungswort für die Religion ausgeben, und welche die Wissenschaftlichkeit ihrer Art am besten durch die Tatsache bezeugen, daß sie nicht auf eine Rolle schwören, sondern in mannigfacher Nuancierung den wissenschaftlichen Charakter ihrer Parole ausgestalten. In diesen Diskussionen und Kämpfen vollziehen sich die religiösen Bewegungen der Gegenwart, die wir zu betrachten, zu erwägen, zu beleuchten, endlich aber auch zu beurteilen haben.

6. Der Bericht über religiöse Dinge kann niemals bloß Statistik oder Chronik enthalten, er muß immer zugleich die Lö-

sung der Schwierigkeiten anstreben und andeuten, welche den Inhalt des Berichts bilden. So wird der Berichterstatter unvermeidlich zum Richter, und zwar nicht allein zum Untersuchungsrichter. Diese Komplikation, die mit aller Historie verknüpft ist, wird aber zu einem besonderen Verhängnis für die Unbefangenheit, die Objektivität und die Gerechtigkeit des Religionsphilosophen, in dessen Amt der Religionshistoriker unentrinnbar hineinwachsen muß.

Wenn der christliche Forscher das Judentum berücksichtigt, so fühlt er sich nicht nur als christlicher Bekenner, sondern er wird dabei von der Ansicht mitbeherrscht, daß seine Religion mehr oder weniger anerkannt und präzisiert die absolute Religion sei; und in dieser Ansicht verengt sich nicht nur sein philologischer Horizont für das zu durchforschende literarische Material, sondern auch sein philosophischer. Wir wollen das nicht nachmachen. Die Bekenntnistreue, die wir hegen, darf uns nicht in geistige Enge und Einseitigkeit hineinzwingen. Welchen Schutz gibt es denn aber gegen die parteiische Befangenheit, die schier eine psychologische Gebundenheit zu sein droht? Die einzige Sicherheit gegen die literarische Intoleranz in religiösen Dingen liegt in dem Grundmittel der Kunst: in der Idealisierung.

7. In dieser Methodik besitzen wir ein großes Vorbild in dem Urheber unserer Religionsphilosophie. Saadja Gaon macht es sich selbst und anderen für die Beurteilung des Christentums zur Vorschrift: nicht nach den Ansichten der Menge, sondern allein nach der tieferen Deutung die Dogmen des Christentums aufzufassen. Diesen Grundsatz hat Saadja in seinem philosophischen Hauptwerke, das man die Philosophie der Glaubenslehren übersetzen darf, in bewunderungswürdiger Originalität und in rührender Gewissenhaftigkeit ausgesprochen und ausgeführt.

Wir kommen aber bei solcher idealisierenden Interpretation nicht von dem Wege der Beurteilung ab; vielmehr gewinnen wir so erst die Richtschnur nicht nur zu einer gerechten, sondern überhaupt zu einer innerlich sachlichen. Denn sonst redet Vorurteil gegen Vorurteil, Partei gegen Partei. Auch die Parteien des Christentums sind in Vorurteilen und Parteiwesen befangen; man muß ihre Schlagworte, die Stichworte ihrer Parteien erst in begriffliche Bestimmtheiten, in seelische Motive auflösen,

wenn man die eigentlich treibenden Kräfte innerhalb ihrer selbst erkennen will.

Wenngleich wir nun aber uns bestreben wollen, die günstigsten Positionen für die christlichen Tendenzen anzunehmen, zu ermitteln und selbst nach Möglichkeit auszubilden, so bleibt uns doch ungeschwächt die Aufgabe bestehen, welche die eigene religiöse Überzeugung uns auferlegt: von der idealsten Auffassung aus, mittelst der günstigsten Interpretation, dennoch die Differenz in scharfer Bestimmtheit auszudrücken, welche gegenüber dem Judentum besteht. Auch das Judentum dürfen wir freilich dabei nicht anders als in der idealen geschichtlich dogmatischen Ansicht erfassen; nicht etwa in ungeschichtlicher Künstelei, aber auch nicht im platten Konterfei, sondern durchaus auf Grund der wissenschaftlichen Idealisierung, ohne welche keine Erscheinung der Geschichte wahrhaft begreiflich wird.

Diese wissenschaftliche Aufgabe ist zugleich die Herzenspflicht des lebendigen Bekenntnisses. Für jeden Kulturmenschen muß seine Religion das Kunstwerk sein, in dem das Räderwerk seines Lebens seine seelische Einheit hat. Es ist zwar mehr oder weniger schön gesagt, man stehe über den Religionen; aber wer hat es bisher ausgeführt, nicht doch an der eigenen hängen zu bleiben? Spinoza ist der einzige, der eine Ausnahme macht — ob es ihm aber über das 20. Jahrhundert hinaus zum Ruhme gereichen wird, — das darf man wohl wenigstens fragen. Die Idealisierung der eigenen Religion ist der Enthusiasmus der persönlichen Religiosität. Aber dieser persönliche Idealismus der Religiosität wird nicht nur vor Befangenheit bewahrt, sondern auch in seiner Wahrhaftigkeit bezeugt durch die Methode, auch die anderen Religionen zu idealisieren, indem man zugleich die Unterscheidung von ihnen in begrifflichen Bestimmungen ausbildet.

8. Wir haben zunächst ein großes Verdienst der protestantischen Theologie, und zwar ihrer als Kathederwissenschaft, anzuerkennen, welches sie für alle Zeiten an unserer Bibel sich erworben hat. Man sagt heute, die Bibelkritik hätte sich beinahe überlebt, indem so manche ihrer Ergebnisse hinfällig geworden seien durch Resultate der Religionsgeschichte und ihre Funde. Es ist nicht unsere Aufgabe, auf diese spezielle Frage einzugehen. Wir nehmen den ungünstigeren Fall, daß

nicht alle diese Resultate zu Falle gebracht worden seien. Unser Urteil begründet sich allein in dem methodischen Werte, den wir in der Bibelkritik zu erkennen haben und der darin besteht: daß das Material durchsichtig geworden ist, welches die biblischen Stoffe bilden, sowohl in ihrem geschichtlichen wie in ihrem lehrhaften Teil. Solange man bei dem Brennpunkt der Offenbarung stehen bleibt, hält man zwar den Glauben aufrecht an ein Ursprüngliches, Ewiges, Grundgesetzliches, das bei keiner Forschung entbehrt werden kann — aber man versperrt sich damit häufig nicht nur den Gesichtspunkt der geschichtlichen Entwicklung, sondern es bleiben auch die literarischen Inhalte selbst dabei dichte, feste, harte Massen, und sie gewähren nicht den Durchblick durch ihr Gefüge, ohne den kein rechter durchdringender Einblick gewonnen werden kann. Erst wenn Punkte unterschieden werden für den Entwurf eines Berichtes oder gar einer Lehrverfassung, und Punkte wiederum für die weitere Ausgestaltung und Fixierung dieser Urkunden und Denkmäler, und wenn diesen chronologischen Unterscheidungen gemäß Unterschiede in der Fassung der Wortlaute erkennbar werden, erst dann hört die literarische Masse auf, ein glaubensdichtes Chaos zu sein, und sie wird zu einer geistig literarischen Welt geordnet. Darin besteht der große und bleibende Wert der Bibelkritik, die wir der protestantischen Theologie zu verdanken haben.

9. Sie bildet aber nicht den Anfang in jenem Lager, sondern sie ist nur die späte Fortsetzung der Kritik des Neuen Testaments, welche die Tübinger Schule und, aus ihr hervorgegangen, das Leben Jesu von David Friedr. Strauß über die gesamte Geschichtswissenschaft gebracht hat. Diese Kritik des Neuen Testaments hat seither nicht geruht, und sie hat sich, in wohlverständlicher Verspätung, alsdann mit der des Alten Testaments verbunden. Vielleicht nämlich wäre die erstere gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts anders verlaufen, wenn zugleich die Arbeit am Alten Testament in gleicher Tiefe begonnen hätte.

Es ist nun zwar ein objektives Verdienst unserer Bibel, daß erst mit ihrer Kritik die des Neuen Testaments auch zu einer neuen Belebung der protestantischen Theologie geführt hat; aber von Abraham Geiger und Zunz abgesehen, sind wir dabei die stummen Zeugen gewesen. Die Arbeit im großen und im

kleinen haben die Protestanten geleistet. Und sie haben dabei den Geist des Alten Testaments sich erst entdeckt und sind zu einer neuen Auffassung des Judentums durch die eigene Forschung gezwungen worden; — obschon sie in diesem neuen Judentum den Lebensquell des lebendigen Judentums in seinem geschichtlichen Fortbestande noch immer nicht erkannt, wenigstens nicht anerkannt haben.

Das ist nicht nur das persönliche Gebrechen, sondern auch der sachliche Mangel in jener großen Leistung. Und von diesem Mangel aus haben wir nun die Differenz zu formulieren, welche zwischen dem Judentum in seiner Lebendigkeit besteht von den christlichen Bewegungen, denen der Mangel dieser Einsicht anhaftet, die daher in sich selbst auch an diesem Mangel kranken müssen.

10. Am allgemeinsten bekannt ist die öffentliche Diskussion über die Geschichtlichkeit der Person Jesu. Auch hier müssen wir die günstigste Annahme machen. Mit Recht wird gegen die Bestreitung des historischen Christus geltend gemacht, daß die religiöse Bedeutung Christi davon gar nicht betroffen werde. Was Christus für das religiöse Bewußtsein bedeute, hänge durchaus nicht von der Geschichtlichkeit der Person ab.

Dadurch verbessert der Protestantismus seine Position in dieser Frage dem Katholizismus gegenüber, der nicht allein etwa durch das Dogma der Trinität gegen die Gefahr dieser historischen Frage geschützt ist, sondern auch durch die philosophische Bedeutung, die er der zweiten Person der Dreieinigkeit immer dargeliehen hat. Für ihn darf Christus niemals bloß Mensch sein. Sofern er aber immer zugleich Gott und Mensch sein muß, konnte er in seiner Gottmenschlichkeit die Idee der Menschheit in der Göttlichkeit vertreten. Diesen Sinn Christi haben schon die ältesten Kirchenväter ausgedeutet. „Gott ist Mensch geworden, um zu Göttern die zu machen, welche Menschen waren.“ Das ist die Deutung des Irenäus. Und sie hat sich immerdar in der katholischen Christenheit erhalten, und sie ist auf den Protestantismus übergegangen. Für Leibniz bedeutet Christus die gemeinschaftliche Wesensgleichheit aller Menschen. „Denn wie Christus anders unser sein könnte, als unter dem gemeinsamen Namen der Menschlichkeit, sehe ich nicht.“

Von Leibniz hat Kant diese Idealisierung übernommen. Seine

ganze „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" hat in diesem Gedanken ihren Schwerpunkt. Christus bedeutet nichts anderes als die Idee der Menschheit. Diese aber ist die Idee der Sittlichkeit. Und so glaubt er gleichsetzen zu können die Idee Christi und die Idee der Sittlichkeit.

Er führt aber diese Gleichung weiter, indem er von diesem Gedanken aus auch die Geschichte Christi deuten und erklären will. Von da ab jedoch wird sein Verfahren nicht nur für ihn selbst gefährlich, sondern es vollzieht sich hierin ein typischer Fehler der christlichen Religiosität.

Niemand hat schärfer als Kant den Unterschied hervorgehoben zwischen der religiösen Idee und der biblischen Geschichte, sofern diese zu einem dogmatischen Statut wird. Seine Beweisführung soll sich daher immer nur auf die Idee Christi stützen, nicht auf die Geschichte des Glaubens. Dennoch vermeidet auch er den Fehler nicht: auch die Annahme dieser Glaubensgeschichte zugleich mit der Anerkennung der Idee Christi zu fordern. Den Fehler hat er selbst formuliert, die Konsequenz dagegen hat sich ihm entzogen.

Wenn nämlich das Menschengeschlecht dieser Geschichte Christi als Mythos und als Dogma bedurfte, um die Idee Christi aus ihr und durch sie zur Erkenntnis zu bringen, so folgt doch daraus nicht, daß diese geschichtliche Vermittlung für alle Zukunft als Grundlage des Glaubens verbindlich bleibe, nachdem die Idee Christi nunmehr als Idee der Menschheit, als Idee der Sittlichkeit zur Klarheit gekommen ist. Wie ist es zu verstehen, daß Kant einen solchen Fehler machen konnte, der den Grund und die Ausführung seiner gesamten Ethik durchbricht?

Hier erkennen wir daher mit der größten Deutlichkeit das Hemmnis, welches nach aller bisherigen Auffassung in dem religiösen Grundgedanken eines Christus anscheinend unerschütterlich besteht. Er soll nur Idee sein, wird aber dennoch als geschichtliche Person für die aktuelle persönliche Sittlichkeit, weil für die lebendige Religiosität, als Grundforderung beibehalten.

11. Diese Hemmung hat sich auch bei allen Nuancen in der modernen Leben-Jesu-Frage erhalten. Und sie macht sich für alle Bedeutungen Christi innerhalb und außerhalb der Dogmatik geltend. Beachten wir zunächst die allgemeinste Bedeutung, in der das Christusbild den modernen Literaturmenschen bezaubert.

„Nichts Heiligeres hat der Mensch als Helden und Heldenverehrung.“ Dieser Satz Carlyles ist für viele das moderne Dogma geworden. In dieser Bedeutung des Heros scheiden sich aber Judentum und Christentum. Für den Juden gibt es nicht bloß Heiligeres, sondern überhaupt nichts Heiliges als nur den Einzigen Gott. „Auch an seinen Heiligen findet er Makel.“ Wir verschmähen den Enthusiasmus für das Heldentum, um nicht dem Überschwang zu verfallen, die Helden als Heilige zu verehren.

Der zweite Jesaja hat daher aus dem Helden Messias den „Knecht Gottes“ des Leidens gemacht. Die Bedeutung des Heros liegt in dem Vorbild und Musterbild, das er dem schwachen Menschen darstellen soll. Die reine Sittlichkeit verwirft aber jegliches Vorbild, das an sich für die Reinheit des Willens gefährlicher ist als jede Vorschrift und jedes Gesetz. Das Judentum kennt keinen gerechten Menschen. Daher kann es auch nicht die Idee eines vollkommenen Menschen zulassen.

Vollkommen ist die zweifelhafte Übersetzung von thamim, das aber vielmehr die Unschuld und die volle Hingabe bedeutet. Vorbild hingegen ist uns allein das Urbild der Sittlichkeit, der Einzige Gott, der allein der Heilige ist. „Der Heilige, gelobt sei er“, das ist von allen Gottesnamen derjenige, der in den täglichen Sprachgebrauch des Juden übergegangen ist. Die alleinige Heiligkeit des Einzigen Gottes ist das Urgesetz der jüdischen Frömmigkeit. „Heilig sollt ihr werden, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott.“ Nicht nach einem menschlichen Vorbild, sondern allein nach dem göttlichen Urbild wird hier die Sittlichkeit orientiert.

Nichts fixiert daher das Mißverständnis des jüdischen Glaubens so kurz und bündig, wie der Satz eines neueren Religionsforschers: „So faßt sich der Glaube des Judentums in der Person des Moses zusammen.“ Das ist niemals der Fall. Das Gesetz Moses wird so benannt mit dem Nachwort: „und Israels“. Nur im geschichtlichen Zusammenhange ist Mose für uns vorhanden. Er heißt daher: „unser Lehrer Mose“. Sein Leben ist sicherlich das eines Helden, aber dem Heroenkultus ist er entrückt worden. „Und es kennt niemand sein Grab bis auf diesen Tag.“ Mit diesem lapidaren Satze beschließt der Pentateuch das Leben des größten Helden der Weltgeschichte.

Und dieser Satz wurde das Leitmotiv der jüdichen Sage, die ihre heiligsten Zauber um diesen Tod Mose gesponnen hat bis zu der ergreifenden Steigerung: daß Gott selbst ihn bestattet habe. Aber Gott hat es getan, damit der Jude nicht sein Grab erforschen, oder gar verehren könne.

Hier wird die Idee der Menschheit, welche innerhalb des Prophetismus der Messias darstellt, scharf und klar geschieden von der Person eines Menschen, sei sie nun eine geschichtliche oder nur eine Person des Glaubens. Darin liegt der grundsätzliche Unterschied: der Glaube soll in keiner Weise einer menschlichen Person bedürfen. Diese müßte doch unvermeidlich zu einer göttlichen werden oder an dem Wesen der Gottheit einen integrierenden Anteil gewinnen. Aller solcher Mischung widerspricht das Judentum. Sein Glaube kennt nur Gott, ausschließlich Gott, keinen irgendwelchen Anteil des Menschen an der zulänglichen Bedeutung Gottes.

12. Eine mehr als interessante Konsequenz verrät sich daher auch in der heutigen Leben-Jesu-Diskussion. Man sagt, das Bild Christi bleibe bestehen, „und wenn auch nur als große Dichtung". So weit ist man also bereits gekommen, daß man den Unterschied zwischen Religion und Kunst aufhebt, um nur in der Kunst, in der Dichtung den Schleier der Geschichte festhalten zu können. Das sind verräterische Zeichen, die zur Umkehr mahnen sollten. Mit dem Roman kann man nicht lebendige Religiosität behaupten und wahrhaftige reine Sittlichkeit begründen und fortpflanzen. Die Komplikation der Idee mit der Person bringt aber noch weiterhin Gefahr, und zwar selbst für die geschichtliche Ansicht überhaupt.

13. Der Mittelpunkt Christi bedeutet die Fixierung des religiösen Prozesses in ihm. Es wird gesagt, seine Religiosität, seine Lehre sei unübertrefflich. Schon diese Ansicht widerspricht aller geschichtlichen Bildung. Wer kann die Zukunft vorauswissen oder gar ihr Halt gebieten? Aber wir wollen von diesem Satze der Verzweiflung absehen. Der tiefere Fehler bei diesem fixen Punkte, den Christus bilden soll, liegt in der Retrospektive, welche dadurch der geschichtliche Blick empfängt. Wir werden zwar auch auf die Propheten zurückgewiesen. Aber das eben ist der Unterschied: daß die Propheten selbst nicht bloß die Vergangenheit verschmähen, wie Jeremia in

seinem kühnsten Worte von der *Bundeslade*, daß ihrer „nicht gedacht werden solle", sondern daß sie auch bei sich selbst und ihrer Gegenwart nicht stehen bleiben, sondern immer nur die *Zukunft* im Sinne haben, und alle Vergangenheit und *Zukunft* im Sinne haben, und alle Vergangenheit und alle Gegenwart auf sie allein projizieren. Die christliche Frömmigkeit dagegen wird immer rückwärts gebannt, und die Zukunft selbst ist ihr nur die Wiederkunft des ehemals Erschienenen. Das ist das Widergeschichtliche in der allermodernsten Auffassung des Christentums.

Der Ahnenkultus ist hier nicht bloß zur historischen Pietät verklärt, sondern er ist mit der Wurzel des Dogmas verwachsen. Alle religiöse Geschichte und Entwicklung hat einen fixen Mittelpunkt erhalten. Ein solcher aber widerspricht schlechterdings der Geschichte. Es hilft daher auch nichts, daß Christus mit den Propheten verbunden wird; denn diese Verbindung bedeutet nur eine literarische, *nicht aber die sachliche mit dem prophetischen Grundgedanken von der ewigen Zukunft der Geschichte*.

Es würde damit auch nichts gebessert, daß man Christus als die unvergängliche Wurzel aller geschichtlichen Entwicklung annähme; denn eine solche kann nur für eine Idee, niemals für eine Person annehmbar sein.

14. Die geschichtliche Bedeutung Christi kann somit nicht als die des prophetischen *Messias* anerkannt werden; nicht nur von uns nicht, sondern auch von der Bibelwissenschaft nicht. Denn sie gerade hat es festgestellt, daß der „Knecht Gottes", der früher in seinem Leiden und Sterben für die Sünden der Menschen als die Weissagung auf Christus verstanden wurde, durchaus nicht eine Person bedeute, sondern lediglich das Volk Israel selbst, mithin in der prophetischen Auffassung Israels, als der messianischen Menschheit, diese selbst. Die griechische Übersetzung, welche der Name Christus von Messias bildet, ist mithin auf Grund der geschichtlichen Einsicht, die der Protestantismus selbst errungen hat, als unrichtig erwiesen. Nicht ein Mensch ist der Messias, sondern die Menschheit allein ist der Messias, dem der Talmud daher den Namen der Person gänzlich abstreift, indem er dafür die Zeit einsetzt. Die „Tage des Messias", sie bezeichnen den Messias als das Weltalter der Menschheit.

15. Christus wird nun aber nicht allein für den *geschichtlichen* Begriff der menschlichen Sittlichkeit behauptet, sondern dringlicher noch als Kernpunkt der *persönlichen* Frömmigkeit. Und gerade hierin sieht der ideale Protestantismus seinen vorzüglichen Inhalt und Wert. Den alten Erlösungsglauben hat er aufgegeben, nach dem der mit der Erbsünde behaftete Mensch durch den stellvertretenden Tod Christi zur Seligkeit erlöst würde. Jetzt soll die Erlösung vielmehr zwar nicht allein durch den Menschen, aber durchaus nicht ohne den Menschen selbst zustande kommen. Hierbei tritt nun eben Christus in die neue Funktion des „Helfers", des „Beistandes", nicht bloß des „Trösters".

Die Differenz vom Judentum scheint hier geringer zu werden; denn in ihm wird zwar die Erlösung bedingt durch die Läuterung, die der Mensch selbst an sich zu vollbringen hat; aber in letzter Instanz wird sie doch auf Gott hingerichtet, „vor" dem die Selbstläuterung sich vollziehen, und von dem die Erlösung als seine Gnade erfleht werden soll. Das aber eben macht den unausgleichbaren Unterschied: daß hier Gott allein zwar der Sieg der Erlösung anheimgestellt wird, *aber nicht Gott, als Idee des Menschen*.

Die Idee des Menschen tritt im Judentum lediglich ein für das menschliche Individuum selbst. Aber sie deckt nicht die Schwächen, welche das Erbteil des Menschen bleiben. Sie vertritt ihm nur die Aufgabe, an seiner Erlösung mit allen seinen eigenen Kräften selbständig zu arbeiten. Das Gelingen der Aufgabe allein bedeutet ihm der Anteil Gottes an der Erlösung. Das Ziel der Erlösung vertritt Gott.

16. Hier gewahren wir auch den Doppelsinn, den Christus in der christlichen Frömmigkeit behält, und diesen Doppelsinn verwerfen wir. Wir erkennen nämlich hier das schwierige Motiv des *Pantheismus*, welches im christlichen Dogma enthalten ist, und welches eine große Kraft in seiner geschichtlichen Entwicklung behauptet hat. Christus ist Erlöser, das bedeutet: nicht allein Gott ist Erlöser, und nicht allein der Mensch ist es, sondern nur der Mensch, der zugleich Gott ist. Wenn wir selbst diese Idealisierung des Menschen zugeben könnten, so müßten wir doch bei der Verwahrung verharren gegen den zweiten Teil dieser These: nicht allein Gott sei Erlöser, sondern der Gott, der zugleich auch Mensch sei; auch wenn dies letztere jetzt be-

deuten soll: daß er in unserer Sittlichkeit sich lebendig als Gott bezeugen soll. Hier verträgt unser Monotheismus keine Vereinbarung, keine Vermittlung mit der idealen menschlichen Sittlichkeit selbst.

Wir werden darauf zurückkommen.

17. Jetzt aber wollen wir erst noch die Idealisierung betrachten, welche Christus als Erlöser im modernen Protestantismus erfahren hat. Wir kommen hier auf das Motiv des Erlebens, welches in verschiedenen Nuancen die ganze moderne Linie durchzieht. Alle Opposition gegen den Dogmatismus kommt hierbei zur Wirksamkeit. Nicht bloß der Buchstabenglaube überhaupt wird hier entkräftet, der geschichtliche Glaube an den Opfertod und seine Vorbereitung, sondern auch die dogmatische Bedeutung der Erlösung, die in dem Glauben an diese Vorgänge und Veranstaltungen besteht, wird mehr oder weniger ausdrücklich abgelehnt. Was bleibt nun für die Erlösung in dem Gedanken übrig, daß der Christ das Leben und den Tod Christi in sich selbst zum Erleben bringen soll? Es wird hiermit nicht etwa nur ein Mittel der sittlichen Selbsterziehung empfohlen, sondern ihm wohnt der Anspruch inne, daß dieses Erleben Christi ebensosehr die unerläßliche Bedingung der menschlichen Sittlichkeit sei, wie nur jemals das Dogma als Bedingung der Seligkeit gedacht wurde. Ein solches Verhängnis schwebt über diesem Erleben.

Das Erleben ist zwar nicht gleichbedeutend mit dem Leben, aber es ist der Zweideutigkeit des Begriffs vom Leben nicht entrückt. Das Erleben ist nicht etwa Hingabe an das Leben, sondern vielmehr die Gewinnung, die Erzeugung eines neuen Lebens, die Wiedergeburt im tiefsten Sinne einer Neugeburt. Dennoch bleibt das Erleben mit dem Leben verhaftet, mit allen sinnlichen Grund- und Nebenbedeutungen des Lebens.

18. Wenn es sich wirklich um ein neues Leben handelt, warum wird dieses an das eigene individuelle Leben angeknüpft, das doch übertroffen werden soll? Übertroffen soll es werden, nicht überflogen, aber auch nicht überboten, wobei das Niveau immer bestehen bleibt. Übertroffen aber kann die Menschlichkeit nur werden durch den Aufschwung zu Gott; zu Gott hin, nicht etwa in ihn hinein. Wenn es möglich scheinen sollte, einen solchen Aufschwung noch Erleben zu nennen, so wird die

Gefahr unüberwindlich, wenn dieses Erleben dennoch ein Nacherleben sein soll, das Wiedererleben eines anderen, eines vorbildlichen Lebens. Das göttliche *Urbild* der Sittlichkeit verschwimmt hier mit und zum *Vorbild* eines idealen Menschen. Das ist und bleibt der unverträgliche Widerspruch, von dem auch diese Idealisierung nicht zu befreien vermag. *Er ist durch die Verbindung mit dem Leben gegeben.*

Leben ist immer restloses Aufgehen in der Wirklichkeit. Das idealste Erleben bleibt an diese restlose Wirklichkeit des Ideals gebunden; und es will an sie gebunden sein. Die Idee dagegen fordert Abbruch der Wirklichkeit für den Aufstieg, den unablässigen zum Unendlichen hin. So enthüllt sich in dem Erleben ein grundsätzlicher Gegensatz zum unendlichen Streben der menschlichen Sittlicheit.

19. Die Frömmigkeit des Psalmisten prägt sich in der Frage aus: „*Wer steigt auf* zum Berge des Ewigen? Und *wer wird* bestehen auf dem Orte seiner Heiligkeit?“ Die beiden Fragen gehören zusammen. Der feste Stand in der Frömmigkeit ist immer nur ein Aufschwung, ein Aufstieg zu der Höhe Gottes. Man kann in keiner Idealisierung einer geschichtlichen Wirklichkeit Stand fassen; nur im Aufsteigen selbst ist der Bestand zu behaupten. Daher können wir das Erleben von der geschichtlichen Form des christlichen Dogmas aus wohl verstehen und seiner Tendenz zur religiösen Vertiefung unsere ernsthafte Anerkennung schenken; aber unsere Wege müssen auch hier getrennt bleiben, bis der Tag kommen wird, der uns vereinigt. „Denn der Mensch sieht mich nicht und lebt.“ Auch zum Erleben können wir das Leben für die Erkenntnis Gottes nicht benutzen. Zur Erlösung ist uns unerläßlich die „Nähe Gottes“ (Ps. 73): de *Annäherung* an ihn, nicht aber etwa eine Vereinigung mit ihm. „Vor Gott werdet ihr rein sein.“ Vor dem Urbild Gottes allein kann der Israelit der Reinheit seines Wesens innewerden, seiner Bestimmung zur Reinheit sicher und gewiß werden. Dieses Wort „vor Gott“ ist sein Leitstern, der sein Leben erleuchtet und zur Höhe führt.

20. Die Reinheit des Herzens ist das Fundament der *Gesinnung*, und diese wird als ein besonderer Vorzug vom Christentum behauptet. In dem Erleben will man jetzt nun dieser Gesinnung den tiefsten Grund gegraben haben. Indessen

zeigt sich hier wiederum die scharfe Differenz. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ So wird mit der Seligkeit das reine Herz verbunden. Dagegen bittet der Psalm um das reine Herz für die Erneuerung des Lebens. „Ein reines Herz erschaffe mir Gott und einen festen Geist erneuere in meinem Inneren.“ Es ist hiernach das reine Herz, wie der feste Geist, die Aufgabe einer Schöpfung und einer unaufhörlichen Erneuerung; nicht aber ein Besitz, weder im Diesseits, noch im Jenseits, sondern immer nur die göttliche Aufgabe des Menschen, die Aufgabe der menschlichen Sittlichkeit.

Solchen Sinn darf daher auch die Gesinnung nur haben: immer nur Aufgabe, niemals Besitz, noch auch nur Trost. Auch als Paraklet der Gesinnung darf uns nicht die Idee des Menschen, mithin kein Christus als Vorbild gelten; in Gott allein, daher im Vertrauen auf ihn wurzelt die Kraft der Gesinnung, die Kraft zum unaufhörlichen Ringen nach reiner Gesinnung.

21. Nicht für das reine Herz darf Christus einzustehen haben; damit ist auch schon der Anspruch aufgehoben, der für die Gotteskindschaft in ihm begründet wird. Es brauchte gar nicht ausdrücklich gesagt zu sein: „Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte.“ Denn wenn Liebe der Grundzug ist, der das Verhältnis der Kindschaft ausprägt, so ist ja durch die Liebe in ihrer ganzen Stufenleiter das Doppelverhältnis von Gott und Mensch beschrieben worden. „Mit den Banden der Liebe habe ich dich angezogen.“ „Wie ein Vater sich erbarmt über die Kinder.“ „Wie ein Mann, den seine Mutter tröstet“: so besingen die Propheten in allen Variationen die Gotteskindschaft. Es liegt hier einzig und allein im Begriffe Gottes selbst, daß die Menschen seine Kinder sind, daß sie daher einander Brüder sind.

Wenn dazu aber erst der Begriff Christi erforderlich wird, dann wird Gott zum „Vater unseres Herrn Jesu Christi“; die Einschränkung wird unausbleiblich, und sie wird nicht abgeschwächt durch den Sinn, daß Christus erst diesen Vater als aller Menschen Vater zur Offenbarung gebracht hätte. Von der angeblichen literarischen Tatsache abgesehen, bliebe dies die Differenz: Gott kann für uns gar nicht anders gedacht werden denn als Vater. Unsere ganze Religion wäre haltlos und inhaltlos, wenn die Korrektur Christi an diesem Punkte möglich wäre. Sie ist eben auch keine Korrektur; sie ist eine Veränderung des

jüdischen Vaterbegriffs Gottes. Das zeigt sich deutlich in der ganzen Konsequenz.

22. Da Gott der Ergänzung durch Christus bedarf und durch diese die Einheit Gottes nicht verletzt sein soll, so ist es richtig: „Ich und der Vater sind eins.“ Daraus folgt aber: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“ So wird die Gotteskindschaft unvermeidlich eingeschränkt. Sie darf aber nicht eingeschränkt werden; jede Ausnahme widerspricht dem Begriffe Gottes als Vater. Möchten immerhin Menschen der Seligkeit verlustig gehen dürfen; Gott aber darf seiner Vaterschaft für alle Menschen nicht beraubt werden. Deswegen darf kein „Sohn Gottes“ als Ausnahme von allen Menschenkindern gedacht werden. Denn das Wesen Gottes wird verletzt, wenn auch nur ein Menschenkind seine Gotteskindschaft nicht als sein menschliches Eigentum besäße. Man kommt überhaupt nicht zum Vater, sondern man kommt vom Vater, und kann vom Vater niemals entkommen. Johannes begründet daher ganz im Geiste Christi die Gotteskindschaft auf den Menschen; aber sie hat ihren zulänglichen Grund in Gott.

23. Wir kommen zu dem Ergebnis: Die Idee Christi bildet nicht allein eine Schwierigkeit für die Idee des Menschen, sofern sie als Idee des eigenen Erlebens festgehalten wird, sondern nicht minder auch gegen die Idee Gottes. Und hier tritt nun unser altes angestammtes Recht in seine volle Kraft. Für den Menschen möchte die Kultur allein zu sorgen haben; aber das Schicksal Gottes ruht auf den Schultern Israels. Wie er der „Hüter Israels“ ist, so fühlen wir uns als seine Hüter. Nicht nur Abgötterei und Vielgötterei haben wir abzuwehren, sondern jede Verkümmerung des Begriffs der göttlichen Einheit. So kommen wir denn von der Kritik des Christentums, auch in den idealsten Auffassungen seiner Ideen, zu der religiösen Bewegung bei uns selbst. Und wir müssen hier mit der Frage beginnen: Haben denn überhaupt die Bewegungen bei uns ihren Schwerpunkt gefunden und werden sie von diesem aus vollführt und geleitet?

Der Schwerpunkt ist und bleibt für uns der Einzige Gott. Die Frage geht also dahin, ob das Problem des Monotheismus in der Tat der Mittelpunkt aller der Bewegungen im gegenwärtigen jüdischen Leben ist und ob wir alle unsere Streitigkeiten und Kämpfe von diesem Mittelpunkte aus immer zu diri-

gieren verstehen. Die Frage geht noch dringlicher auf unser Kulturleben; ob wir in der Vielseitigkeit unserer Kulturbestrebungen unseren Gott nicht verlieren, seinen Begriff gar vereiteln und nivellieren? Das ist die Lebensfrage des Judentums der Gegenwart.

Hier ist zunächst freilich zu unserem Troste zu sagen, daß das alte Gottesbewußtsein keineswegs erloschen ist unter uns. Noch immer glüht oder glimmt wenigstens das alte Feuer vom Dornbusch. Und die naive Gottfrömmigkeit wird wachgehalten durch den Gegensatz zur christlichen Beimischung des Menschen zu Gott. Unsere christlichen Kulturgenossen täuschen sich über diesen Fortbestand des Monotheismus in den tiefsten Tiefen unseres Geistes und unseres Gemütes. Der Jude hat oft allen Zusammenhang mit der Religion in der Überbildung des Zeitalters aufgegeben; dennoch ist er mit allen Fasern seines Unterbewußtseins mit den Gedanken und Gefühlen von Gott verwoben. Indessen ist die vielfach vorhandene Meinung, daß wir den Herd des Atheismus und des Materialismus bilden, nicht ohne allen und jeden Grund.

24. Zwar liegt die Schuld hier nicht ursprünglich bei uns, sondern in der allgemeinen geistigen Verfassung der modernen Welt. Die romantische Philosophie, welche nach Kant einsetzte und ziemlich die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschte, ist eine Philosophie des Pantheismus. Das hat Lessing nicht vorausgesehen, daß er mit seiner Toleranz für Spinoza die Wege der deutschen Philosophie in die Irre lenken könnte. Mendelssohn aber hat sich nicht grundlos darüber zu Tode geärgert, daß sein Freund Lessing Spinozist gewesen sein soll, ohne daß er darum wußte und ihn bei dieser Frage zum Bessern beraten hätte.

Man kann es aber aus der Jugendgeschichte der schwäbischen Philosophen ganz deutlich ersehen, wie sie von der Sorge um die Trinität beängstigt waren. Und es läßt sich daraus verstehen, daß sie sich von diesen religiösen Skrupeln zu entlasten suchten durch die althergebrachte pantheistische Idealisierung des christlichen Dogmas. So ist es aber gekommen, daß nach Kant Spinoza die innere Führung der Geister erlangte, ein sonst ganz unbegreiflicher wissenschaftlicher, im Grunde daher auch allgemein geistiger Rückfall. So ist es gekommen, daß

trotz aller scheinbaren Anerkennung und Verjüngung des Christentums dennoch vielmehr der Pantheismus an seine Stelle trat. Denn was die Philosophie zu verschleiern suchte, das verkündete die schöne Literatur mit kühner Offenheit. Ja, man glaubte gar nicht dadurch den Glauben anzugreifen, vielmehr ihn zu stützen; denn den alten jüdischen Gottesglauben hielt man für überwunden. Nur im Pantheismus sei der Gottesbegriff noch aufrechtzuerhalten.

Wie Heine in seinem Essay über die deutsche Philosophie nach ihrem Verhältnis zu den allgemeinen Fragen der Poesie und Literatur manches treffende Wort geäußert hat, so erinnere ich mich einer rührenden Schilderung, die er von dem Besuch einer Synagoge am Versöhnungstage macht und von einer Vision über die frommen Gestalten in ihren weißen Gewändern. Da läßt er das Wort fallen: Bisher konnte dem Judentum keine Gefahr den Untergang bringen; aber was wird aus ihm werden, wenn erst der Pantheismus herrschend wird in der Welt?

Das hat sich wirklich als ein kluges Wort erwiesen, wenngleich es sicherlich nicht so gemeint war, als ob das Judentum vor dem Pantheismus verschwinden könnte. Aber großes Unheil hat er unter uns angerichtet, mehr als unter den Protestanten, für die er doch nur eigentlich ein Spielwerk war, zur Verschleierung und zum Schutze ihres Dogmas. Unsere literarische Mannschaft aber hat darüber den alten jüdischen Kopf verloren, oder er ist ihr wenigstens in ein unsicheres Schwanken gekommen. Und wenn heutzutage nicht ohne allen Grund über einen Teil der sogenannten jüdischen Presse wegen ihrer Gottlosigkeit Klage geführt wird und wenn man daher, um einen Sündenbock zu fassen, die jüdische Literatur und Kunst für den Materialismus der Zeit verantwortlich macht, so liegen hier allerdings Unklarheiten und Schäden vor, die nicht vertuscht werden dürfen. Nur ist der Titel der Anklage falsch: nicht Atheismus, sondern Pantheismus bildet die obschwebende Gefahr. Es entsteht uns daher die große Frage: ob sich der Gott des prophetischen Judentums, den unsere Religionsphilosophen des Mittelalters, unsere legitimen Dogmatiker, mit wissenschaftlicher Schärfe und Tiefe homogen ausgestaltet haben, ob „der Heilige Israels“ es noch immer verdient, daß er der „Herr der ganzen Erde genannt werde“, oder ob Jesaia fallen muß vor dem Fälscher und Verleumder des Judentums Spinoza.

25. Der Anstoß, den die populäre Bildung an Gott nimmt, bezieht sich hauptsächlich auf die Transzendenz Gottes. „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße?" Bewegt der Einzige Gott aber nicht vielmehr mein Innerstes? Jedoch er bleibt ein jenseitiges Wesen und ich suche, mit dem Dichter, den Gott in mir selbst, nicht den „über allen meinen Kräften". Die Jenseitigkeit Gottes ist anstößiger als selbst die Persönlichkeit. Mit der immanenten Persönlichkeit wäre man schon ganz zufrieden. Was bedeutet nun aber die Jenseitigkeit?

Gewöhnlich denkt man, die Offenbarung habe diesen Begriff geschaffen und der Welt eingepflanzt. Indessen entstammt er der Philosophie, und zwar der heidnischen; er ist eine Erfindung Platons. Und Platon hat ihn nicht etwa eigens für Gott erfunden, sondern für eine seiner Ideen, für die höchste Idee, die den systematischen Abschluß der Ideenwelt bildet, für die Idee des Guten. Eine Idee, ein Gedanke, ein Grundbegriff der Erkenntnis wird als jenseit des Seins bestimmt. Diese Jenseitigkeit kann nicht ein sinnliches Dasein zu bedeuten haben — dies widerspricht der Idee —; sie bedeutet vielmehr nur die Unterscheidung von dem Sein der Natur. Die Idee des Guten vertritt und verbürgt eine andere Art des Seins, als welche das Sein der Natur darstellt, das durch Mathematik beglaubigt wird. Die Idee des Guten ist jenseit des wissenschaftlichen Seins der Naturwissenschaft; sie behauptet und begründet das Sein der Sittlichkeit.

Unsere Propheten waren nicht Philosophen; aber die Geistigkeit Gottes mußte ihr Grundgedanke sein, wenn anders sie die Einheit im wahrhaften Unterschiede von der Vielheit durchführen wollten. Und was der Prophet Geist nennt, das liegt in der Richtung des Denkens, welches den Philosophen zur Idee führt. Was der Prophet von der Gestalt zu unterscheiden sucht — „Ihr habt keinerlei Gestalt gesehen" am Tage von Horeb —, das bezeichnet der Philosoph auf Grund seiner Terminologie als jenseit, nicht schlechthin des Seins, sondern genau des naturwissenschaftlichen Seins. Und wenn der Philosoph in der Idee des Guten die „größte Erkenntnis", die der Ethik bezeichnet, so nennt in demselben Sinne der Prophet den Einzigen Gott den Heiligen, d. i. den Gott der Sittlichkeit. Und dieselbe Tendenz prägt sich in unserer Lehrverfassung in der Vorschrift aus: daß

wir nur in seinen dreizehn Eigenschaften, nur in den Attributen der Sittlichkeit Gottes Wesen zu erkennen haben: daß er daher nur nach Art der Idee des Guten für uns zu denken sei.

Das ist die schlichte, tiefe, wahrhafte Bedeutung der Transzendenz Gottes. Gott ist wahrhaft „über allen meinen Kräften"; denn er ist der Heilige, der das Urbild der menschlichen Sittlichkeit ist. Dieses Urbild ist nicht etwa nur Vorbild, sondern es bedeutet das Urgesetz; und eines solchen bedarf die Sittlichkeit ebenso, wie die Naturerkenntnis auf dem Gesetze beruht. Nur wer das Sittengesetz leugnet, kann Gott verleugnen. Wer aber ein Naturgesetz annimmt, kann nicht an dem Sittengesetze skeptisch irre werden.

26. Bietet nun etwa der Pantheismus einen Ersatz für Gott, als das Urgesetz der Sittlichkeit? Nicht einen Ersatz bietet er, sondern vielmehr einen Entsatz. Das ist der wissenschaftliche Grundfehler des Pantheismus: daß er den methodischen Unterschied von Natur und Sittlichkeit aufhebt. Mit Recht hat daher Kant den Scholastiker Spinoza verworfen und zurechtgewiesen. Spinoza hat sich der Oberflächlichkeit des populären Bewußtseins eingebürgert durch den hochklingenden Satz: er wolle die menschlichen Handlungen und Leidenschaften beschreiben, „wie wenn es sich um Linien und Flächen handelte". Dagegen sagt Kant: Beim Zirkel darf ich nicht fragen: was soll er sein, sondern ich muß seine Eigenschaften erforschen. Beim Wollen des Menschen aber darf ich und muß ich fragen: was soll er wollen? Wer den Monismus für eine wissenschaftliche, methodisch begründete Wahrheit hält, der ist Pantheist. Der hat aber nicht nur keinen Gott, sondern auch keine eigene Sittlichkeit. Und die aparte Sittlichkeit will ja der Monismus ausdrücklich abstoßen. Wie Keppler noch den Aberglauben hatte, die Gestirne seien mit Seele begabt, weil sie die von ihm entdeckten Gesetze mit so musterhafter Genauigkeit auszuführen vermöchten, so haben die modernen Biologen den wissenschaftlichen Aberglauben, die ideale Sittlichkeit des Menschengeistes hätte keinen anderen Wert, kein anderes wissenschaftliches Sein, als welches sich auch in aller Lebewelt vollziehe. Der Pantheismus wird gar nicht durch das Urteil getroffen, daß er Atheismus sei, sondern viel genauer da-

durch: er ist Amoralismus, weil Aufhebung, Nivellierung der Sittlichkeit in das Natürliche.

27. Man darf nun aber nicht glauben, der Streit um Gott sei sonach eigentlich ein methodischer um den Begriff und die Arten des wissenschaftlichen Seins. Bei der Grundbedeutung der Gottesidee schon ist diese Vermutung haltlos. Wie steht der Gottesglaube zu den Grundvesten der sittlichen Welt? Mit dieser Frage kehrt sich das Spiel um. Wenn die Monisten Gott leugnen, und zwischen Natur und Sittlichkeit Indifferenz annehmen, so kann man sagen, dies sei in der Tat eine methodische Frage, und sie berühre allenfalls die anthropologische Natur des Menschen: ob der Mensch mehr oder weniger Katze oder Hund ist.

Die geschichtliche Menschheit dagegen wird nur sehr indirekt von diesem Streite betroffen. Es gibt zwar einen Ameisen- und einen Bienenstaat: indessen dürfte dieser doch nicht gänzlich gleichgesetzt werden mit den Staaten der Weltgeschichte, so wenig wie der Bienenbau schlechterdings mit der ästhetischen, weil er mit der mathematischen Architektur identisch ist. Wenn ich aber gleich Tier sein sollte, so kann ich doch das theoretische Interesse an den Staatenbauten der Weltgeschichte darüber nicht preisgeben. Es bleibt also die Frage bestehen: Was ist das Ziel der politischen Geschichte der Völker? Diese Frage ist identisch mit der Frage nach der menschlichen Sittlichkeit.

Hat es nun einen wissenschaftlichen, einen methodischen Sinn, zu sagen, man könne die Handlungen der Menschen wie mathematische Linien beschreiben, wenn diese Handlungen die Weltbühne und die Weltgeschichte der politischen Menschheit aufbauen? Oder schickt es sich für einen biologischen Methodiker zu sagen: Natur und Sittlichkeit seien dassselbe: können beide etwa nach denselben Methoden experimentell erforscht werden? Bleibt es nicht vielmehr bei der beliebten Vorannahme: Wenn wir die Natur erforschen, so auch eo ipso die Sittlichkeit?!

28. So kommen wir wieder ganz unwillkürlich auf den Zusammenhang von Gott und Messias. Gott bedeutet nicht allein die Vorschrift, nach der ich meine Leidenschaften zügeln könne, sondern er gilt uns offenbart als das Urbild der Sittlichkeit für die geschichtliche Menschheit. Das be-

deutet nicht das Vorbild, geschweige das Bild eines Menschen, sondern es bedeutet das Urgesetz der Sittlichkeit. Denn der Begriff des Menschen erfüllt sich erst in der Menschheit, und er vollzieht sich in den Staaten der Völker, in denen und vermittelst derer sie sich zum Ziele der Menschheit, der einheitlichen Menschheit emporentwickeln.

Die Menschheit bildet das eigentliche Problem der menschlichen Sittlichkeit. So allein wird es „definiert", wenn man in der Definition eine Analogie mit mathematischen Begriffen anstreben will.

29. Und von diesem Problem aus erhebt sich die Frage: Mittels welcher Begriffe, Voraussetzungen, Grundlegungen kann ich die Realisierung dieses Problems zustande bringen? Die Sittlichkeit bleibt ein theoretisches Problem, wenn ich es nicht zur Gewißheit bringen kann, daß, was ich in ihm fordere, zur Realität, zur Realisierung gebracht werden kann.

Die Jenseitigkeit scheint sich aufzuheben, das muß sie auch; nur für die Definition des Problems ist sie formuliert. Und diese Formulierung wirkt auch in die Lösung hinein, in der sie sich selbst zur Auflösung bringt. Die Realität bleibt immer nur Realisierung; sie geht nicht auf in platter Wirklichkeit, sondern sie schwebt immer im Reiche der Handlung. Aber dieses Reich der sittlichen Handlung gilt es zu erobern, stets von neuem, und dadurch immerdar zu behaupten. Die Handlungen der Menschen sind durchaus nicht nach der Urmethodik des Pantheismus Linien und nicht Bewegungen materieller Punkte, sondern sie sind sittliche Erzeugungen; sie begründen und erfüllen die Welt der Sittlichkeit, wie die Völker in ihren Staaten sie anbahnen, in denen sie dem Staatenbunde der Menschheit zustreben.

30. Dieser Staatenbund der Menschheit ist die messianische Zukunft der Menschen. An diese messianische Menschheit glauben wir als Bekenner des messianischen Monotheismus. Der messianische Gott ist der Erlöser der Menschheit und durch die Menschheit der Erlöser des Menschen. Die Menschheit ist der Höhepunkt der Sittlichkeit, und der Gipfel erst gibt dem Fundamente seine Ausdehnung. In dem jenseitigen Gotte erkennen wir den Gott der von den Naturkräften verschiedenen Sittlichkeit, den Gott der Weltgeschichte, und als solchen den Gott der Menschheit. Entgegen der biologischen

Metaphysik des Monismus halten wir auf Grund unseres historisch-politischen Bewußtseins fest an dem Gotte der Geschichte.

Daher haben wir den Pantheismus als eine philosophische Unreife einzusehen. Gott ist nicht von der Welt verschieden, aber von der Natur. Zur Welt gehört die Geschichte; die Natur geht von den Planeten zu den Zellen. Die Welt ist uns aber die Weltgeschichte geworden. Die Geschichte hat den wissenschaftlichen Horizont des Menschen über die Naturgesetze hinaus erweitert. Es ist die wissenschaftliche, die mit der Wissenschaft methodisch verbundene philosophische Überzeugung, welche uns des Pantheismus, als einer philosophischen Vorstufe, enthebt, und am messianischen Monotheismus festhält.

31. So ist denn die Zukunft des Judentums wissenschaftlich gesichert, und wir dürfen es getrost von dem unaufhaltsamen wissenschaftlichen Fortschritt der Zeiten erwarten, daß die Begriffe allmählich die Herrschaft gewinnen werden über Schlagworte, an denen die geistige Oberflächlichkeit von einem zum anderen hintaumelt, wo sie nicht gehemmt wird durch Überlegungen, die vom Gemüt herrühren, von den Kräften der Pietät, die mit dem geschichtlichen Bewußtsein verwachsen ist, und auch von den Naturgewalten, die abseits von dem Ziele der Menschheit in den Feindschaften und Kämpfen der Nationalitäten zur Besinnung gemahnen. Über das Recht und die Wahrheit unserer Sache kann für niemand Zweifel bestehen, der von einer höheren Warte aus die Kultur zu beobachten vermag. Aber für die Pflichten der Gegenwart sind unsere Sorgen keineswegs darum gering, weil es uns um die Zukunft nicht bange zu sein braucht. So darf der politisch-sittliche Mensch nicht denken, daß er der Zukunft getrost seine Sache anheimstellen könne.

32. Über das Fundament unserer Religion hat es niemals Streit unter uns gegeben; ebensowenig auch heute. Wir streiten uns nur über den „Zaun um die Lehre“. Was nun nach dem Apostel Paulus unsern „Fluch des Gesetzes“, des sog. Zeremonialgesetzes betrifft, soweit es dem Hause und dem privaten Dienste angehört, so wird es nicht etwa lediglich verworfen, sondern über seine geschichtliche Beurteilung ist noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Man erkennt seinen geschichtlichen Wert immer nur vorwiegend in der nationalen Isolierung, denkt diese aber außer

Zusammenhang mit der religiösen Existenz. Die tendenziöse Kritik des Apostels Paulus, sowie überhaupt die der Evangelien über die Pharisäer verhindern noch immer auch bei uns selbst die geschichtliche Umsicht. Man beachtet nicht, daß dieselben Schriftgelehrten, welche das Zeremonialgesetz zu beschwerlicher Strenge ausgestalteten, zugleich auch die Schöpfer der Haggada, und in deren Sittenlehre die gleichartigen Fortbildner des Prophetismus sind. Darum können sie sich freilich in ihrer anderen, ihrer zeremonialen Seele geirrt haben; aber es muß Seele, es kann nur die Absicht der Beseelung gewesen sein, welche sie in dieser Richtung geleitet hat, während sie in der anderen rein prophetisch dachten. Indessen wird über diese historische Frage fernerhin eine verbesserte Einsicht aufgehen, die sich in der protestantischen Wissenschaft schon in sicheren Spuren angebahnt hat.

33. Nun aber stelle ich mich auch hier auf die ungünstigste Position und will annehmen, daß der Abbruch dieses Teils der Zeremonien unaufhaltsam weiterschreite. Um so dringlicher wird daher die Frage sein müssen: welchen anderen Schutz haben wir, um bei der allgemeinen, politischen, geistigen, ästhetischen Assimilation unser bleibendes Erbe, unseren einzigen Gott zu retten und für die fernere Verbreitung und Vertiefung sicherzustellen?

Ich halte mich daher verpflichtet, auf eine Schwierigkeit in unseren liberalen Bewegungen hinzuweisen, die ich für sehr bedenklich halte, nämlich die Tendenz gegen die Erhaltung der hebräischen Gebete. Ich denke hierbei nicht an die quantitative Frage, an die Kürzung einerseits und die Vermehrung der deutschen Gebete andererseits; ich will nur ein Kriterium für diese Fragen der administrativen Praxis aufstellen, und um recht deutlich zu werden, scheue ich den paradoxen Ausdruck nicht.

Angenommen, die religiöse Entwicklung würde dahin führen, daß die Gebetform überhaupt sich ändern würde, so würde ich denken, daß wir für die Einprägung unserer religiösen Grundgedanken des hebräischen Grundstoffs unserer Gebete fortdauernd bedürfen würden. Unsere Hauptgebete, die von den Männern der großen Synagoge verfaßt sind, haben den Stil der Propheten und der Psalmen. Sie müssen daher in der Ursprache ein ästhetischer Besitz unseres Geistes bleiben.

Je mehr die neuere Zeit von den ästhetischen Kräften des Geistes beherrscht wird, desto mehr müssen wir diese ästhetische Quelle der religiösen Begeisterung für uns fruchtbar machen. Und auch hier ist der Schutz doppelt notwendig; denn die christliche Religiosität zieht ihre besten Säfte aus dem Alten Testament, das durch Luther eine Sprachwurzel des deutschen Geistes geworden ist. Aber mit dem Alten ist das Neue Testament trotz aller inneren Ungleichartigkeit verbunden, und daher zur Verschmelzung und Auflösung der alten Säfte vereinigt.

Als moderne Kulturmenschen sind wir diesem Verschmelzungsprozeß überliefert, der unser religiöses Eigenleben in seiner Urkraft angreift. Schon aus psychologischer Einsicht in die ästhetischen Verhältnisse des modernen Bewußtseins müssen wir daher die Notwendigkeit erkennen, die hebräische Sprache, in wie beschränktem Umfang immer, für die wichtigsten Teile der Hauptgebete unerschütterlich festzuhalten.

Nur in dieser ursprünglichen Sprachkraft werden die Gefühle geweckt, werden auch die Gedanken alsdann erst unverkrümmt, in der eigenen Geradheit und Eindeutigkeit hervorgebracht, welche die religiöse Gesinnung befestigen. Wie wenige wissen heute unter uns, daß Hiob sagt: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt". Unsere Gebete aber prägen den Gedanken nachdrücklich ein, daß Gott und er allein der Erlöser ist, der ewige Erlöser, dessen Wesen eben seine Macht der Erlösung bedeutet.

Wir müssen in der Ursprache den Gedanken uns einwurzeln lassen: „Reinige unser Herz, und heilige uns durch deine Gebote". Und ebenso den messianischen Grundgedanken: „Gib die Ehrfurcht vor dir über alle, die du erschaffen, auf daß sie allesamt sich zusammentun zu Einem Bunde". Was haben wir über das Alenu, das Schlußgebet jedes unserer Gottesdienste, leiden müssen: wie könnten wir diesen Urtext in seiner Urkraft aufgeben wollen. Freilich versteht man den Gedanken auch in dem Satze: „An jenem Tage wird der Ewige Einzig sein, und sein Name einzig". Aber was das Wort echad bedeutet, das gibt die Übersetzung mit Einzig nicht mit hinlänglicher Prägnanz wieder. Denn in Echad bedeutet die Einzigkeit zugleich die Unvergleichbarkeit mit aller anderen Art eines Seins. Und sie bedeutet zugleich die Pflicht und die Kraft, diese Einheit zu be-

kennen, und zwar das eigene Herz zu dieser Einheit hindurchzuringen.

So steht es auch mit dem Namen, der hierbei insbesondere hervorgehoben wird. Der Name macht diese Hervorhebung gar nicht verständlich. Aber Schem, das hat eine unerschöpfliche Sprachkraft im religiösen Gefühl des Juden. Der Name Gottes, das ist kein Zauberwort mehr, wenn es je eines war, aber es ist das Zauberwort der messianischen Zuversicht. Der Jude sagt von Gott nicht: Herr und Messias. Alle Eigenschaften scheinen eine Zersplitterung der Einheit zu sein. Der Name selbst soll einstmals die Einzigkeit Gottes bekunden; in allen Sprachen, in allen Völkern sie bezeugen. „Einstmals werde ich an den Völkern eine lautere Sprache verwandeln, so daß sie allesamt anrufen werden den Namen des Ewigen.“ Das ist der messianische Ursinn des Gottesnamens.

Wenn die Zeremonien immer mehr schwinden, wenn andererseits die politisch-nationale Verschmelzung und mit ihr die ästhetische Gleichartigkeit der Gefühlsweise immer mehr zunimmt: mit welchem psychologischen Mittel sollen wir dann die geistige Eigenart für unsere religiöse Eigenart bewahren können? Es gibt im letzten Grunde keine andere Möglichkeit als die Erhaltung des hebräischen Sprachgefühls für den Grundtext unserer religiösen Gedanken, der in unseren Hauptgebeten ausgeprägt ist. Der hebräische Religionsunterricht bliebe der Unterricht in einer fremden Sprache und Literatur, wenn das Gebet nicht den persönlichen Zusammenhang lebendig erhielte zwischen dem religiösen Wissen, der religiösen Bildung und der religiösen Gesinnung, dem religiösen Gefühlsleben.

34. Auch das Wissen selbst wird dadurch eigentlich erst zu einem religiösen Wissen. Der Protestant lernt nicht nur im Religionsunterricht die Bibel kennen, sondern sie wird ihm erst durch den Gottesdienst zu eigen. Und die Lieder des Gesangbuches verwandeln das Wissen in das ästhetische Gefühl. Aber dadurch wird bei dem Protestanten die Religiosität auch zu einem sehr lebendigen Interesse der Bildung. Seine Bildung bleibt daher nicht nur eine literarisch-ästhetische, sondern sie sucht sich in der religiösen Bildung zu vertiefen. Hier können wir von den gebildeten Protestanten sehr viel lernen. Wir müssen ihnen

in diesem geistigen Streben nacheifern, daß wir unsere religiöse Bildung uns anzueignen suchen.

Die religiöse Gelehrsamkeit, die einstmals unserer ganzen Gemeinde eigen war, haben wir den großen Pflichten der Kultur opfern müssen; suchen wir jetzt wenigstens das Surrogat zu retten, welches die Bildung für die Gelehrsamkeit bietet. Die echte Bildung, die ein echtes ästhetisches Bewußtsein schafft, fordert daher auch ein echtes, kräftiges und wahrhaftes religiöses Gefühl für die religiöse Bildung. Auch hier werden wir nicht in der Isolierung den letzten Zweck sehen müssen, sondern, wie überall, wird die Pflege der Eigenkraft zur universellen Bildung, Gesittung und Religiosität unersetzliche Beiträge zusteuern. Unser Separatismus fördert immer nur den wahrhaften, den messianischen Universalismus.

Beachten wir immer, daß die Fragen der Religion nicht für Jahrzehnte zu bedenken sind, sondern daß das Problem unserer Religion das ewige Problem der Menschheit bildet. Wir glauben an die Zukunft des messianischen Zeitalters, und in ihm an den Einzigen Gott der Menschheit. Aber wir kämpfen und leiden nicht nur in dieser Hoffnung, sondern wir denken und arbeiten auch mit der Nüchternheit geschichtlicher Betrachtung hierbei. Wenn man so oft gesagt hat, es sei ein Mangel unserer Religion, nicht eifrig die Mission zu betreiben, so ist dies der richtige Kern in dem übrigens falschen Gedanken: daß wir den Monotheismus für den tiefst innerlichen Gedanken des Menschengeistes, und seine Durchführung daher für die schwerste Aufgabe des Menschengeschlechts halten. Daher haben wir geschichtliche Geduld.

Und so erwarten oder gar fördern wir nicht etwa die Aufhebung und Auflösung des Christentums, sondern wir wünschen und befördern alle die tiefsten Bestrebungen, welche zu seiner Idealisierung angestrengt werden. Wir sind überzeugt, daß sie alle zur Ehre des Einzigen Gottes beitragen werden. So bleiben wir vom Eigendünkel und von der selbstsüchtigen Überhebung frei in unserem glühenden Enthusiasmus für unseren einzigen Gott, den in dieser genauen Bestimmtheit nur unsere Religion als Urbild hat.

Daher schöpfen wir auch wahrhafte Nächstenliebe, wahrhaftige H u m a n i t ä t aus unserer Religion. Unsere Weisen haben uns „die Frommen der Völker der Welt“ ehren gelehrt, indem

sie auch ihnen die Seligkeit zusprachen. Diese dogmatisierte Humanität hat keine andere Religion; und daher dürfen wir auch selbst religiöse Wahrheiten aus der fremden Religion erwarten, und nach dem alten talmudischen Spruche müssen wir „die Wahrheit annehmen von jedem, der sie ausgesprochen". Religiöse Aufklärung und Toleranz bedeutet Anerkennung einer fremden religiösen Wahrheit. So wird der geistige, der humane Horizont in alle Tiefen durch die messianische Religiosität geweitet und erhellt. Von allen religiösen Bewegungen können und sollen wir lernen. Aber wahrhaftes Lernen hat überall zur Voraussetzung den festen Mittelpunkt, von dem die Anziehung ausgeht. Und so werden wir auch allen den vielseitigen Assoziationstendenzen, denen wir jetzt in der allgemeinen Kultur ausgesetzt sind, Stand bieten, ohne daß wir gegen sie uns versperren müßten. Unsere Eigenkraft ist ursprünglich, und die wahrhafte Originalität ist unzerstörbar und unvergänglich.

„Was einigt die Konfessionen?“

Vortrag, gehalten in der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin am 9. Juni 1917

Liebe Kommilitonen, meine Damen und Herren!

Die Formulierung der Tagesordnung dieses Abends hatte mich zunächst beunruhigt — denn unter Konfession versteht das deutsche Staatsrecht nur die beiden Hauptkirchen, die unter dem Namen des Christentums vereinigt werden. Das Judentum aber ist in diesem offiziellen Sinne keine Konfession, sondern eine eigene Religion. Und für diese Religion soll und will ich hier sprechen, um eine Verständigung mit den Konfessionen der anderen Religion in Erwägung zu ziehen. Als Verständigung konnte ich nur die Aufgabe der Einigung auffassen, zumal auch die rechte Verständigung den sachlichen Einheitspunkt aufzudecken hat, der die Religionen ob ihrer Verschiedenheit sich einordnet.

Indessen beruhigte ich mich alsbald über dieses Bedenken und fand sogar eine glückliche Wendung in dieser Formulierung, da ich bedachte, daß die Konfession nicht als ein staatsrechtlicher Begriff hier gemeint zu sein brauchte, sondern in der ursprünglichen und noch allgemein gebräuchlichen Bedeutung des Wortes gedacht sein konnte. Dieser populäre Sprachgebrauch des Wortes aber sieht ab von den Kirchen und Gemeinschaften, welche die Bekenner zusammenfassen, sondern die Bekenner selbst nimmt er in Anspruch in ihrer Individualität und Persönlichkeit.

Und diese Bezugnahme auf Individuum und Persönlichkeit schafft einen neuen Einheitspunkt für die Religionen selbst, wie für ihre Bekenner; einen Einheitspunkt, der über den der Religion hinausliegt, nämlich die Einheit der geistig-sittlichen Kultur. Unter dieser höheren Einheit der Kulturgemeinschaft sollen die Bekenner der Religionen zur Einigung kommen und ihre Einigung

selbst anstreben. Eine solche tiefere Bedeutung läßt sich der Formulierung von der Einigung der Konfessionen abgewinnen.

Aber die Kulturgemeinschaft bildet doch nicht die letzte Einheit für die Bekenner der Religionen. Der Staat erst vollzieht die Konzentration des Kulturbewußtseins, wenn nicht für die Religionen selbst, so doch für ihre Bekenner. Und das Ziel der Einigung bleibt unerreichbar für sie, wenn es nicht an der Einheit des Staates, seiner Ordnung und seiner Gesetze angestrebt wird. Der Staat allein gibt den religiösen Gemeinschaften nicht bloß politische Sicherheit, sondern er muß auch für die Gewissensfreiheit, für die Unabhängigkeit des religiösen Bekenntnisses von äußeren Hemmnissen und Beeinträchtigungen sorgen.

Indessen ist die Staatsordnung und Verwaltung nicht minder als in anderen Lebensfragen der Kultur auch an diesem zartesten Punkte mangelhaft und gebrechlich. Es muß daher zunächst meine Aufgabe werden, der ich mich nicht entziehen darf, die Hemmnisse hervorzuheben, welche sich innerhalb der Staatsverwaltung der religiösen Freiheit, der Freiheit des Bekenntnisses entgegenstellen. Nicht Klagen will ich vorbringen, als Anklagen, aber die Aufrichtigkeit der Aussprache fordert es ebenso, wie die Sachlichkeit der Erwägung, daß wir zuerst hier unsere Aufmerksamkeit richten müssen auf die Gefahren und Schädigungen der religiösen Freiheit, welche durch die Staatsverwaltung selbst für die Bekenner des Judentums entstehen. Insbesondere bildet die Stellung, welche der Staat den zum Christentum übertretenden Juden gegenüber einnimmt, eine große Gefahr für den Fortbestand des Judentums und einen schweren Konflikt zwischen dem persönlichen Bekenntnis des Juden und seinem Staatsbewußtsein und Staatsgefühle.

Die erste Forderung, die daher aus dem Gesichtspunkte der konfessionellen Einigung zu erheben ist, möchte sich beziehen auf die nicht fernere Bevorzugung der Konvertiten vor den Bekenntnistreuen bei staatlichen Anstellungen. Solange diese Bevorzugung offenkundig geübt wird, wird tatsächlich die Grundbestimmung der Verfassung, welche das Staatsamt unabhängig macht von dem Glaubensbekenntnis, illusorisch gemacht. Der Jude fühlt sich um die wirkliche Anerkennung seiner staatsbürgerlichen Gleichheit hintergangen und daher in seiner Gewissensfreiheit getäuscht.

5*

Es kommt hinzu, daß die Konvertiten einen neuen Gegenbund gegen die jüdischen Bekenner bilden, der an Gefährlichkeit dem der Antisemiten kaum nachstehen dürfte. Und dieser Bund erhält sich zumeist auch bei der Nachkommenschaft auf weite Geschlechter. — Wenn nun schon die sachlichen Aufgaben des Staates, die praktischen, wie die theoretischen, nur die Berücksichtigung der Tüchtigkeit erfordern, hingegen durch die Nebenrücksicht auf die Religion, welche alsbald zur Hauptrücksicht wird, beeinträchtigt werden, so ist auch aus dem Gesichtspunkte der Religion und der Aufrichtigkeit der Religiosität diese Bevorzugung zu verwerfen. Solange sie andauert, ist jeder Wunsch und jedes Streben nach Einigung eine verlorene Mühe. Das nationale Staatsbewußtsein wird durch diese Ungerechtigkeit ebenso schwer untergraben, wie die Wahrhaftigkeit des Bekenntnisses schlechterdings zerstört wird. Denn wie könnte der Konvertit selbst sich der Überzeugung vergewissern, daß er nicht aus politischen, sondern nur aus religiösen Beweggründen seinen Übertritt vollziehe. Es muß eine Zwiespältigkeit in sein eigenes Bewußtsein kommen, die er nur beschwichtigen, niemals aber überwinden kann.

An diese erste Forderung fühle ich mich nun aber gedrungen, noch eine zweite, mehr indirekte, an den Staat anzuschließen. Der Staat hat die Oberhoheit über die Kirchen. Und so möchte ich eigentlich nicht eine Forderung ihm zumuten, aber eine Hoffnung nicht unterdrücken, die ich für das künftige Verhältnis zwischen Staat und Kirche für wesentlich halte, und zwar nicht allein in Beziehung auf die Bekehrung von Juden.

Die jüdische Religion hat sich zu dem Lehrsatze erhoben: „Die Frommen der Völker der Welt haben Anteil am ewigen Leben.“ Dieser Satz ist nicht zufällig im Talmud entstanden, sondern er hat eine logische Entwicklung, die aus dem Begriffe des Noachiden erwachsen ist. Dem Sohne Abrahams ist vorangegangen der Sohn Noahs. Und während der Israelit zum ganzen Gesetze verpflichtet ist, hat der Noachide in den sieben Gesetzen nur sittliche Vorschriften zu übernehmen, um das volle Staatsbürgerrecht und demzufolge auch die religiössittliche Gleichberechtigung zu erlangen. So wurden aus den Noachiden die Frommen der Völker der Welt.

Für die Bekehrung entstand demgemäß im Judentum eine

Anordnung, welche im Prinzip der Mission zuwiderlief. Und diese Anordnung besteht noch heute in Kraft. Wenn ein Andersgläubiger den Rabbiner mit dem Gesuche angeht, ihn in das Judentum aufzunehmen, so hat dieser ihn dreimal abzuweisen auf Grund jenes angegebenen Grundsatzes. Und erst wenn trotzdem das Gesuch aufrechterhalten wird, so darf er dann erst, sofern er sich über die Reinheit des Verlangens und die Abwesenheit von materiellen Beweggründen Klarheit verschafft hat, die Aufnahme bewirken.

Für die katholische Kirche ist die Nachahmung dieses prinzipiellen Verfahrens nicht zu fordern. Der Kirchenbegriff mit seiner Souveränität für die Seligkeit widerspricht einem solchen Prinzip. Für die evangelische Landeskirche hingegen sollte es nicht als das unbescheidene Verlangen eines Andersgläubigen aufzufassen sein, wenn er eine solche höhere Entwicklung bei ihr herbeiwünscht und sogar zu erhoffen wagt, welche ebenso ihrem eigenen Glaubensbegriffe entsprechen dürfte, wie ihrem Zusammenhange mit dem nationalen Staate.

Demgemäß wäre an zweiter Stelle die Hoffnung auszusprechen, daß die Konversion überhaupt von der evangelischen Landeskirche in Zukunft verschmäht werde, zum mindesten aber so lange, als der Staat die Bekehrung belohnt. Indessen auch abgesehen von dieser Verletzung und Vereitelung der konfessionellen Wahrhaftigkeit, sollte es schon der Grundbegriff der geistig-sittlichen, der einheitlich-nationalen Kultur nahezu unmöglich machen, daß die Übersiedelung von einer Konfession in eine andere durch einen Kulturmenschen vollzogen würde. An einer solchen nur scheinbaren Freizügigkeit sollte sich die evangelische Landeskirche nicht beteiligen. Sie widerstrebt ihrem Glaubensbegriffe, der der Leitstern aller ihrer ferneren Entwicklung sein muß.

Ich denke mir also eine Zeit in unserem lieben Vaterlande, in welcher der evangelische Geistliche dem Juden, der die Aufnahme in die Landeskirche von ihm begehrt, wie der Richter, den Nathan für die Prüfung des echten Ringes verheißt, bescheiden wird: Bleiben Sie treu in Ihrer religiösen Gemeinschaft, helfen Sie ihr, und zwar nicht nur in ihren politischen Bedrängnissen und in ihren sozialen Notlagen aller Art, sondern auch in der Aufgabe der Idealisierung, welche den Bekennern aller Religionen obliegt.

Bedenken Sie, daß das Alte Testament auch für das Christentum die Grundlage bildet, und daß in dieser Grundlage auch für die nationale Einigung, auch für die religiöse Harmonisierung ein unvergängliches Fundament gegeben ist. Setzen Sie Ihre Glaubensgenossen nicht dem Verdachte aus, als wären sie mit geringerer Aufrichtigkeit deutsche Menschen und zumal deutsche Staatsbürger, weil sie am Judentum festhalten. Das persönliche Bekenntnis greift in alle diese intimsten Verhältnisse der Persönlichkeit ein. Und der evangelische Geistliche erhöht seinen Kulturberuf, wenn er diese Art von Seelsorge einem Menschen angedeihen läßt, der seinen Schutz anruft. Einen solchen idealen Zustand der Kulturreife erhoffe ich für die evangelische Kirche, und erst mit der Verwirklichung dieses Ideals wird die Einigung der Konfessionen wahrhaftig werden.

Es sei genug mit den Forderungen und Ansprüchen an den Staat. Bedenken wir aber, daß der Staat niemals allein steht, wenngleich im Brennpunkt aller Kulturbestrebungen; daß ihm vielmehr zur Seite steht, gleichsam als Treiberin, Helferin, Trösterin: die Gesellschaft. Während der Staat die Fiktion der Beharrung vertritt, da er das Gesetz verkörpert, welches immer, als das bestehende, den Bestand verbürgen muß, so vertritt die Gesellschaft hingegen das Prinzip der Entwicklung, daher auch der Selbstauflösung des in Starrheit Beharrenden im Staate. Aus dem Begriffe der Gesellschaft ist nicht nur der Sozialismus, sondern alle soziale Reformpolitik erwachsen, die das bürgerliche Recht zu entwickeln, das Prinzip des Eigentums von seiner Starrheit zu erlösen und mit den Prinzipien der Ethik zu vereinbaren sucht. So kann es denn scheinen, als ob vorzugsweise von dem Prinzip der Gesellschaft die Ethik vertreten würde, während aber auch der Staat von der Ethik nicht entwurzelt werden darf. Daß jedoch diese Entwurzelung nicht Wirklichkeit werde, dafür sorgt das Prinzip der Gesellschaft, welches sich daher dem des Staates entgegenstellt, nicht um es zu besiegen, sondern vielmehr um es immerfort von seiner notwendigen Fiktion der Starrheit zu befreien, in wahrhafter Lebendigkeit zu erhalten und unaufhörlich zu verjüngen. Dieses Verhältnis besteht in der Politik zwischen Gesellschaft und Staat. Sollte es nicht auch für die Religion bestehen?

Da ist es nun höchst verwunderlich, wie dem Prinzip der Gewissensfreiheit gegenüber in bezug auf seine politische Ver-

wirklichung die Gesellschaft beinahe gänzlich zu versagen scheint. Und sie ist hier doch mehr als sonst gar keine latente Potenz, sondern die angeblich herrschende Macht der öffentlichen Meinung. Über welche Fragen könnte die Öffentlichkeit berufener sein zum Urteil, als über die Pflege der Gewissensfreiheit, diese wichtigste Schutzwehr der öffentlichen Sittlichkeit?

Ohnehin sind in diesen Teilen der Staatsverwaltung die amtlichen Körperschaften selbst gleichsam die Vertreter der Gesellschaft gegenüber der Regierung, als der vollziehenden Staatsgewalt. Und nun denke man nur an die Zurücksetzung der Juden, die aus prozentualen statistischen Erwägungen offen eingestanden wird, innerhalb der Fakultäten, sowie ferner an die hinreichend notorische Bevorzugung der Konvertiten vor den Bekenntnistreuen. Hier ist wirklich die Staatsregierung oftmals gerechter und einsichtiger als die Gesellschaft in ihren Selbstverwaltungsbehörden.

Kann es da wundernehmen, daß die öffentliche Meinung in den Zeitungen eine Vogelstraußpolitik treibt, von diesen Dingen so wenig als möglich Aufhebens macht, weil ja die abonnierenden Zeitungsleser von ihnen nicht behelligt werden mögen. Wie ist das aber zu verstehen, was geradezu als ein sittlicher Verfall des Zeitungswesens und als ein Tiefstand der öffentlichen Moral unter den Gebildeten bezeichnet werden muß? Widerspricht diese Indolenz, diese Lethargie nicht schlechterdings den Grundaufgaben der allgemeinen Bildung und Gesittung? Höchstens verhandelt man in den Zeitungen, wie in den Parlamenten, noch über die Kalamität des jüdischen Leutnants; aber über die Gleichberechtigung im Richterstande oder gar über die im höheren Schulwesen und endlich gar über die an diesem Punkte unvermeidlich entstehenden Mißstände im Universitätswesen wird nicht gesprochen. Und doch ist hier für das Prinzip das öffentliche Urteil unmittelbar kompetent. Denn wie sollen die Professuren richtig besetzt werden, wenn nicht der wissenschaftliche und der moralische Wert der zu berufenden Gelehrten entscheidend ist, sondern ihr Bekenntnis, bei dem der Glaubenswechsel die Scharten der Abstammung allenfalls auswetzt. Wie ist es zu verstehen, daß die Gesellschaft sich hier ihres Grundrechtes begibt, als Faktor der sozialen Sittlichkeit, die Staatsmaschine zu kontrollieren und auf die richtigen Bahnen zu lenken? Hier ist ihr Prinzip auf seinem natürlichen Gebiete; hier sollte es in der öffentlichen Meinung

mit aller Energie wirksam werden: wie ist es nur zu verstehen, daß die Gesellschaft hier dem Staate ihre Unterstützung versagt?

Der Staat verwaltet die Schulen, von der Volksschule aufwärts bis zur Universität. Aber alle diese Schulen vermögen nicht den gesamten Geistesstoff der Nation in sich aufzusaugen, sondern Literatur und Kunst wachsen und blühen selbständig ohne die direkte Aufsicht des Staates und ohne die Auspizien der hohen Schulen. Der Wissenschaft gegenüber, welche vom Staate verwaltet wird, behauptet sich die Großmacht der öffentlichen Meinung, als die der Gesellschaft, in der allgemeinen Bildung, welche alle Schichten des Volkes, vom selbständigen Buchhandel getrieben, durchströmt. Aber eben diese Großmacht der Bildung versagt hier in der Literatur der Zeitschriften, wie in der Tagespresse. Es verrät sich hier ein tiefer Fehler im Kulturbarometer der öffentlichen Bildung. Wie ist er zu erklären? Und wie ist er zu beseitigen?

Es ist bekannt, wie in der modernen Literatur ein Liebäugeln mit der Mystik und Romantik durchgängig ist; ein Liebäugeln nur, denn ernsthaft und aufrichtig ist diese Schwärmerei durchaus nicht. Sie ist nur das bequeme Mittel, den Prinzipien Widerstand zu leisten, welche eine wissenschaftliche Philosophie aufzurichten sich anmaßt. Philosophieren auf eigene Faust, das ist das Faustrecht der modernen Bildung. Daher schmeichelt man solchen Philosophen, welche die Intuition predigen, gegenüber der wissenschaftlichen Logik und Systematik. Die Abneigung gegen die wissenschaftliche Philosophie erdreistet sich jetzt sogar gegen den Rationalismus überhaupt Front zu machen und sogar das Wesen des deutschen Geistes in Widerspruch zu setzen zum Rationalismus, mithin zum wissenschaftlichen Idealismus. Diese Dreistigkeit ist die natürliche Folge der Niedrigkeit, zu der man sich herabgelassen hatte, einen französischen geistreichen Schriftsteller als Originalphilosophen zu feiern, von dem man doch wenigstens soviel erkennen mußte, daß er keine Spur des Verständnisses und auch nur der Kenntnis von unserem Kant hat. Aber er schreibt nicht, wie ein Systematiker, und er hebt die Intuition der Logik gegenüber auf den Schild, so sei er der Mann der Zeit, wie man sie leider auch in unserem Vaterlande in traurig bedenklicher Weise mißverstanden und mißleitet hat.

Wo die Schwärmerei der Wissenschaftlichkeit entgegengestellt

und gepriesen wird, da muß dem geistigen Notstande auch der sittliche entsprechen. Der letzte Grund, aus dem der Kampf gegen den Rationalismus genährt wird, liegt in gar nichts anderem als im krassen Materialismus, sei es in dem der privaten Habsucht, die aber zum nationalen Wohlfahrtsprinzip beschönigt und verlarvt wird, sei es in Zurückstellung des Rechts und der Gerechtigkeit gegen die Macht, als den absoluten Faktor des Staates und der nationalen Geschichte. Solche absolute Machtpolitik mag bei anderen Völkern gedeihen; es ist ein sehr gewagtes Experiment, ob sie dem deutschen Volke glücken kann, welches seine wahren Machtwurzeln in der Kultur des Geistes, vorab des sittlichen Geistes hat. Es darf daher nicht unausgesprochen bleiben in diesem Zusammenhang, daß der Materialismus, der seit dem französischen Kriege sich leider auch bei uns eingewurzelt hat, während wir seit langer Zeit den Amerikanismus als unseren geistigen Feind erkannt hatten, auch für unsere öffentliche Bildung, Moral und Religiosität der tiefe Krebsschaden wurde, gegen welchen der Sozialismus und die soziale Reformpolitik mit ihrem Panier der nationalen Gerechtigkeit in schweren Konflikten zu kämpfen haben. Dennoch aber hat auch dieser wirtschaftliche Materialismus seinen letzten Grund in dem geistigen Indifferentismus, in dem Abfall von den Urtrieben des deutschen Wesens.

Wenn wir die deutsche Bildung von der vorherrschend französischen des 18. Jahrhunderts mit einem Worte unterscheiden können, so besteht dieses, wie es früher allgemein bekannt war, in der Aufklärung, die ein echt deutsches Gewächs, in jener Zeit, man möchte denken dürfen gegen den französischen Skeptizismus, Sensualismus und Materialismus aus den Tiefen der Philosophie unseres Leibniz erstanden war. Die Aufklärung ist gleichsam der Protestantismus der allgemeinen Bildung. Jeder Mensch soll von Vorurteilen befreit werden, das ist der schlichte, volle Sinn der Aufklärung. Jedermann soll selbständig gemacht werden in seinem Denken, Wollen und Fühlen. So hat es Kant proklamiert in einem Aufsatz: „Was ist Aufklärung?“ Nach diesem Prinzip hat Lessing sein Richteramt auf allen Gebieten der Literatur, in der theologischen, wie in der Theaterwelt, geführt. Unter dieser Losung hat Herder sein großes Werk der Weltliteratur, als ein Werk der Humanität, vollbracht. Endlich ist auch Mendelssohn hier nicht zu übersehen, der in Waffenbrüderschaft mit

Lessing stand, und der, gegen L a v a t e r die Zumutung zum Übertritt tapfer abwehrend — was für die damalige Zeit nicht ohne Gefahr war für die Judenschaft von Berlin —, mit nicht geringerem Gewicht, als der Ersten einer, wie Danzel urteilt, den national-deutschen Geist vertrat.

Welches sittliche Kriterium besteht nun aber für den genauen Begriff der Aufklärung? Diese Frage wollen wir stellen, noch bevor wir ihren genauen wissenschaftlichen Begriff in Angriff nehmen. Wir werden alsdann sehen, daß der sittliche und der wissenschaftliche Begriff der Aufklärung, wie es nicht anders sein kann, ihre Einheit eingehen. Das sittliche Kriterium der Aufklärung aber besteht in der Toleranz, als einer Potenz der sittlichen Kultur.

Man mißversteht die Toleranz, wie nicht minder auch die Aufklärung, wenn man sie nur als ein negatives, nur prohibierendes Prinzip auffaßt. So kann sie nicht gemeint sein, wenn anders sie das Kriterium der Aufklärung ist, welche selbst hinwiederum die individuelle Selbständigkeit der gesamten Geisteskultur vertritt. Die Toleranz muß demzufolge ein positives Prinzip sein, welches sie nur als ein Prinzip der Gerechtigkeit, allenfalls der Billigkeit sein kann. Ihr kann es nicht obliegen, den Irrtum gewähren zu lassen; denn als eine Triebkraft der Aufklärung muß sie ja die persönliche Wahrhaftigkeit fördern; diese aber kann doch nicht zusammen bestehen mit einer Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, und daher etwa auch einem Gefühl der Überlegenheit über die Fragen der Religion.

Die Toleranz bildet daher ein schwieriges Problem, eine scheinbare Antinomie gegen die Alternative: wahr oder falsch. Wie ist der Schein dieser Antinomie zu widerlegen? Wie ist das positive Moment in der Toleranz zu entdecken? Es kann nur in Gemäßheit mit dem positiven Momente in der Aufklärung gelegen sein.

Bevor wir nun kraft beider positiver Momente Aufklärung und Toleranz in Einheitlichkeit zu bestimmen versuchen, sei gleichsam zur Orientierung auf zwei große Beispiele hingewiesen, in denen Aufklärung und Toleranz zu einem weithin tragenden literarischen Einfluß gekommen sind. Es trifft sich gut, daß das eine, das erste, Deutschland verdankt wird, während das zweite, in Frankreich entstanden, eine Bestätigung bildet für die Ver-

dienste, welche um unser Problem der französischen Revolution unbestreitbar zustehen, wenngleich darüber die inneren Vorläufer in Deutschland nicht übersehen werden dürfen.

Der wahrhafte Begründer der neueren Philosophie ist der Deutsche Nikolaus von Cues, der in Rom begraben ist, der aber sein Herz nach dem Hospital zu bringen angeordnet hat, welches er in seiner Moselheimat gestiftet hatte. Dieser Kardinallegat, in dessen Leben alle Fäden der Renaissance zusammenlaufen, der Freund des Aeneas Sylvius, wie des Brunelleschi und des Paul Toscanelli, er hat in der Universalität seines Geistes der wissenschaftlich-systematischen Philosophie einen Dialog geschrieben: „de pace seu concordantia fidei". Dieser platonische Dialog ist die Grundschrift der Aufklärung und der Toleranz, nicht im Sinne der theologischen Polemik, sondern in dem der freien Philosophie. Und es ist ein Triumph der Religion, daß ein Kirchenfürst diese Grundschrift verfaßt hat.

In diesem Dialog treten die verschiedensten Völker auf, der Grieche, der Italiener, der Araber, der Inder, der Chaldäer, der Szythe, der Gallier, der Perser, der Syrer, der Spanier, der Türke, der Deutsche, der Tartar, der Armenier, der Böhme, der Engländer und sogar auch der Jude, der sich übrigens eine idealisierte Auffassung der Trinität, wie sie vom „Worte", als dem Vertreter des Christentums hier aufgestellt wird, durchaus gefallen läßt. Der Grundgedanke aber, der diese Schrift durchzieht, wird in dem Gebete ausgedrückt: „Du kannst, allmächtiger Gott, auf eine erfaßbare Weise dich jedem Geiste erkennbar offenbaren. So verbirg dich nicht länger, o Herr, sei gnädig und zeige dein Antlitz, und Heil widerfährt allen Völkern . . . ruhen wird dann das Schwert und der Haß und alle Leiden, und alle werden einsehen, daß nur eine Religion besteht in der Verschiedenheit der Gebräuche." (Una Religio est in rituum varietate.) Daß dennoch auch hier die Herbeiführung der einen Gottesverehrung, als der einen Religion, von Gott erfleht wird, das ist zwar ein objektives, aber kein subjektives Hemmnis der Toleranz, welche immerhin durch die objektive Einsicht der Aufklärung heraufgeführt wird.

In diesem Dialog macht nun der Deutsche den Einwand: Wie steht es aber mit den Juden, welche die Verheißung des Himmelreichs nicht fassen, sondern nur die der zeitlichen Dinge?

Darauf aber antwortet Petrus: „Die Juden geben sich für ihr Gesetz und die Heilighaltung desselben dem Tode hin. Würden sie nicht glauben, dadurch nach dem Tode die Seligkeit zu erlangen, daß sie den Eifer für das Gesetz dem Leben vorziehen, so würden sie sich nicht in den Tod hingeben. Sie erwarten die ewige Seligkeit aus dem Glauben, und dieser setzt Christus voraus.“ So ist hier der Gedanke durchgedrungen, daß der Jude, der Christus leugnet, nichtsdestoweniger ihn besitze, in der Verachtung des irdischen Lebens, in dem Martyrium für seinen Glauben ihn bezeuge.

Man sage nicht, daß hier die Spitze der Aufklärung noch fehle, insofern dieser Glaube an das ewige Leben schlechthin in Christus gesetzt werde, sondern man erkenne die hohe Energie der Toleranz, welche hier gegenüber dem Dogma zum Durchbruch gelangt: daß die Idee Christi auch im Juden lebendig sei. So sehen wir hier, wie die Toleranz das Übergewicht gewinnt über die Aufklärung, die noch mangelhaft erscheinen mag, obwohl sie einen Höhepunkt erlangt hat in dem Satze von der einen Religion ob der Verschiedenheit der Riten. Diese Einheit der Religion bewähre sich in der sittlichen Bestätigung, mag sie selbst im Dogma fehlen. Dieser Gedanke übersteigt die Aufklärung: er entspringt der Toleranz, die auch den fremden Glauben zu würdigen und zu ehren vermag.

Während nun das Schicksal der Cusanischen Philosophie nicht eine ausgesprochene unmittelbare Nachfolge herbeiführte, trotz der tiefsten Einwirkung auf die größten Philosophen der neueren Zeit, wie wir jetzt sie erkennen, hat dieser Dialog Cusas eine Nachahmung erfahren in demjenigen Lande, das für seine gesamte Philosophie am meisten die Verbreitung, sowie auch den Druck seiner Schriften sich angelegen sein ließ. Der Begründer der französischen Staatsrechtslehre, Jean Bodin, der in der Bartholomäusnacht dem Tode nur noch entkam, dieser Richter und Parlamentarier wurde der Begründer der religiösen Aufklärung in Frankreich durch seinen Dialog Heptaplomeres, so benannt nach den sieben Personen, die darin ihre Rollen verteilen. Die Schrift blieb in jenen Jahrhunderten ungedruckt, wurde aber in mehreren Manuskripten verbreitet, und es gab wohl kaum einen bedeutenden Mann in jenen Zeiten, der nicht eine Abschrift davon gelesen hätte. Auch Leibniz interessierte sich für sie;

es wäre sehr zu verwundern, wenn nicht auch Spinoza von ihr Notiz genommen haben sollte. Auch der Wolfenbüttler Fragmentist noch hat sie benutzt; herausgegeben aber wurde sie zum ersten Male 1841 in einer deutschen Übersetzung mit einem lateinischen Auszug von G. E. Guhrauer nebst einem Vorwort von A. Neander, der die Schrift rühmte als „einen wichtigen Beitrag, um das Zeitalter der Reformation in seinem ganzen Umfange kennen zu lernen". Die Schrift enthält aber vielleicht die allerstärksten Angriffe, welche jemals gegen die christliche Glaubenslehre geschleudert worden sind, und zwar in bitterster Satire. Und zugleich enthält sie eine Verherrlichung des Judentums, wie sie auch einzig dastehen möchte im christlichen Lager. Dennoch ist das Gerücht belanglos, daß Bodin der Sohn einer jüdischen Mutter gewesen sei, denn er war eben doch Protestant und waltete, als solcher, seiner hohen Staatsämter. Es ist schon in diesem Gerücht das Mißtrauen gegen die Urkraft der Toleranz verborgen, als ob diese nicht die Schranken der Konfession durchbrechen und eine wissenschaftliche Einsicht hervorbringen könnte, welche dem Gelehrten, dem Religionsforscher Überlegenheit gibt über die Dogmatik seiner eigenen angestammten Religion.

Das Judentum wird in diesem Dialog ebenso wissenschaftlich, und zwar in einer über die ganze Literatur des Judentums, die rabbinische, wie die religionsphilosophische, sich erstreckenden Gelehrsamkeit, wie in heißer Überzeugung und zudem in einer freimütigen Polemik gegen den Unglauben und endlich auch gegen das Christentum durch Salomo vertreten. Auch das Gesetz in seinem ganzen Umfang verteidigt er in Gegenhaltung gegen die christlichen Dogmen und Riten. Es dürfte charakteristisch sein, wie er den Sabbat auffaßt. „Glaubet ja nicht, ich wollte die Christen überreden, daß sie statt des Sonntags den Sabbat wählen, damit ich diesen heiligsten Tag, wie den Sonntag, durch unkeusche Tänze, Rausch, Wollust, Jagd, Spiel, kurz durch die unreinsten Gelüste auf das ärgste geschändet sähe, nicht ohne den tiefsten Seelenschmerz." Salomo weist dagegen auf den Zweck der Sabbatfeier hin, der nicht nur in der Ruhe von der Arbeit bestehe, sondern in der Hingabe an die geistige Arbeit im Studium der Lehre.

In den dogmatischen Grundfragen verteidigt er die Einzig-

keit Gottes gegen die Trinität mit allem ihrem Zubehör, insbesondere gegen den Opfertod Christi, und überhaupt gegen die Erlösung durch Christus, während er diese allein auf den einzigen Gott begründet. Doch mehr als in dieser dogmatischen Aufklärung bewährt sich seine praktische Tendenz der Toleranz für die Juden in der freimütigen Kritik des Evangeliums, insofern es gegen das Judentum polemisiert. Und hier konnte kaum ein fundamentalerer Punkt getroffen werden, als der von ihm in Angriff genommene. „Aber unerträglich ist es, daß Lukas mit dem göttlichen Gesetze unredlich umzugehen scheint mit diesen Worten: es ist bei den Alten gesagt, liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind. Diese letzten Worte finden sich nirgend in dem göttlichen Gesetze, noch bei einem Propheten, sondern das ganz entgegengesetzte Verbot: hasse niemanden mit innerlichem Groll, sondern schilt ihn offen; ferner: sei nicht der Beleidigung eingedenk, räche dich nicht selbst, sondern einen jeden liebe wie dich selbst.“ In dieser Abwehr des Gebotes, zu hassen, wird der echte Schwerpunkt für die Toleranz gelegt.

Hätte das Judentum die sogenannte Nächstenliebe nicht, die vielmehr nach dem Urtext die Liebe des anderen, des Mitmenschen, der der andere ist zu meinem Ich, bedeutet, und würde das Judentum den Haß, die Feindschaft verstatten, so wäre es um die sittliche Gleichberechtigung des Judentums geschehen. Darauf aber kommt es bei der Feindesliebe an, daß die Feindschaft überhaupt verboten wird. Die Unterschiede der Formulierung sind nebensächlich gegenüber dem Grundsatze, der den Menschenhaß verbietet. Nur wenn der Haß beseitigt wird, kann die Menschenliebe zur Entwicklung kommen. Und ohne die Menschenliebe hat die religiöse Aufklärung keinen Wert und die religiöse Toleranz keinen Sinn.

Bodin hat mit diesem seinem Manuskript in diesem ganzen Zeitraum des 17. und 18. Jahrhunderts das heilige Feuer am Herde der Toleranz gehütet und geschürt. Der Bann war gebrochen, der das Alte Testament und die rabbinische, wie die exegetisch-philosophische Literatur der Juden, in den Schatten stellte gegen das Neue Testament und die kirchliche Literatur. Aufklärung über diese verborgenen jüdischen Schätze war gefordert und an gründlichen Beispielen dargestellt. Und auf Grund dieser Aufklärung war Toleranz für das Judentum gefordert,

nicht als Duldung einer Irrlehre, sondern als Anerkennung einer Grundlage von unerschöpflichem Werte für die Fortentwicklung der Religion.

So kommen wir denn hier wiederum auf das geschichtliche Moment zurück, in dem wir das eigentliche Ferment der Aufklärung erkennen möchten. Der Hinweis auf das „Natürliche" war selbst nur ein Hinweis auf die geschichtliche Urkraft in aller Kultur. Und auf diese Aufklärung in ihrem geschichtlichen Grunde baut sich die Toleranz auf in ihrer ethischen Bedeutung, als kontrollierende Instanz der Religionen.

Eine wichtige Konsequenz dieser ethischen Toleranz entsteht in ihrem Widerspruch gegen den Anspruch der Religionen auf isolierte Absolutheit. Man könnte nun aber denken, daß keine Religion auf diesen Anspruch verzichten dürfte. Und man könnte denken, daß besonders der absolute Monotheismus des Judentums von ihm gar nicht absehen könnte. Indessen wird jede religiöse Dogmatik durch die Aufklärung eines Besseren belehrt. Und die Aufklärung bewährt sich hierbei als die echte Zuchtmeisterin der Geschichte.

Die Religionen unterliegen allesamt dem Kulturgesetze der Entwicklung. Den jüdischen Religionsphilosophen hat niemals die Einsicht gefehlt, daß sie für die Erscheinungen des Christentums und des Islam ein geschichtliches Verständnis zu erstreben haben, und sie haben dieses zu erzielen geglaubt in dem Gedanken, daß beide Nachformen des Monotheismus in der Verbreitung des Monotheismus ihren geschichtlichen Grund haben. Die Verbreitung konnten sie aber nicht abgesondert denken von einer Vertiefung; denn sie lebten in der arabischen Welt, und sie schufen ihre Religionsphilosophie im intimsten Zusammenhange mit der der Mohammedaner; mithin erstrebten sie die Entwicklung ihres ursprünglichen Monotheismus an der des islamischen. Umgekehrt haben ja auch die christlichen Scholastiker nicht verschmäht, die philosophischen Dogmatiker des Judentums für ihre Gotteslehre heranzuziehen, wie schon Cusa vielfach den Maimonides benutzt hat. Solchen literarischen Tatsachen gegenüber verschwindet die Illusion einer Absolutheit.

Und dies ist der tiefere Sinn der offenbar werdenden geschichtlichen Entwicklung, daß Wechselwirkung anerkannt werden muß, wie unter allen Erscheinungsformen der geistig

sittlichen Kultur, so insbesondere auch unter den Religionen. Sie scheinen starr in ihren Institutionen eingeschlossen zu sein; nichtsdestoweniger aber schweben und atmen sie in einem beständigen Flusse, in den die Wechselwirkung sie hineintreibt, der sie unterworfen sind. Diese Grundkraft der Wechselwirkung erst gibt der Entwicklung ihren eigentlichen Inhalt, und erst durch diese Erkenntnis der Wechselwirkung, als des geschichtlichen Bandes der Religionen, wird die Aufklärung zu einer geschichtlichen Grunderkenntnis, und ihr Produkt, die Toleranz, zu einer ethischen Grundkraft.

Welcher Fehler begangen wird, wenn man an der Probe der Wechselwirkung vorbeigeht, das hat sich im Falle Jatho gezeigt, der tiefer das Wesen der Religion bedroht, als dies von anderen Angriffen gegen das Christentum, insbesondere von denen, welche die Geschichtlichkeit Jesu in Frage ziehen, geschehen ist. Hätte Jatho sich nun aber an der Urform des Monotheismus orientiert, so wäre er vor seiner Skepsis sowohl am Gottesbegriffe, wie nicht minder auch am Erlösungsbegriffe, bewahrt worden. So aber ist er in den Pantheismus hinabgeglitten, damit aber aus dem Horizont der Religion herausgefallen. Denn über den Wert des Pantheismus, wie ebenso auch des modernen Monismus, entscheidet allein die methodische Systematik der Philosophie. Diese aber, sofern sie für das wissenschaftliche Bewußtsein unserer Tage in der Methodik Kants wurzelt, keineswegs aber in derjenigen der Romantik aller Art, der Identitätsphilosophie oder einer wie fein immer zurechtgemachten Intuition, beruht auf der Unterscheidung der beiden Welten, des gestirnten Himmels über mir und des moralischen Gesetzes in mir, auf der Unterscheidung mithin zwischen Natur und Sittlichkeit.

Muß nun aber die systematische Philosophie die Identität von Natur und Sittlichkeit verwerfen, so ist der Pantheismus von seiten der Ethik verworfen, und damit wird unausweichlich auch sein Gottesbegriff hinfällig. Wenn Natur und Sittlichkeit nicht dasselbe sind, so muß der Gott falsch sein, der diese Selbigkeit zu bedeuten hätte. Ohne Gott aber, und zwar ohne den Gott, zu dem der Mensch noch mehr als das Universum in Verhältnis, aber nicht in Identität tritt, ohne den überweltlichen Gott, der zugleich der übermenschliche ist, gibt es nicht nur keinen Monotheismus, sondern auch keine Religion, wenn anders der Be-

griff der Religion abhängig gedacht wird von der Methodik der systematischen Philosophie. Hätte dieser edle Denker den jüdischen Monotheismus nicht unbeachtet gelassen, so würde er vor dem Mißgeschick bewahrt worden sein, das Gleis der Religion zu verlassen und der Phantasiewelt der Schwärmerei zu verfallen. Das Beispiel ist von typischer Bedeutung für die Fortentwicklung des Protestantismus. Ohne durchgängige Orientierung am prophetischen Judentum läßt sich keine ethisch-kulturelle Ausgestaltung der Religion erwarten. Mit Recht hat Albrecht Ritschl es als den Grundfehler Schleiermachers betrachtet, daß er das Alte Testament vernachlässigt habe. Und heutzutage wird es allgemein immer mehr erkannt, daß nicht bloß für die Zeitgeschichte Christi die Kenntnis des Rabbinismus eine notwendige Forderung der wissenschaftlichen Theologie sei.

Hier kann ich mich nun nicht enthalten, an Sie, liebe Kommilitonen jüdischen Glaubens, eine ernste Mahnung zu richten. Die Treue ist eine allgemeine Grundkraft der menschlichen Tugenden. Ohne sie gibt es keine Beharrlichkeit des sittlichen Strebens, keine Beständigkeit des sittlichen Selbstbewußtseins. Ohne die Treue kann kein Staat bestehen, weil kein Vaterland. Die Vaterlandsliebe ist, begrifflich gedacht, die Treue des Staatsbewußtseins. Aber elementarer noch als am Staate hängt der Mensch an der Religion, die ihn früher als der Staat mit ihren Segnungen und ihren Schutzwehren umfangen hat. Die Treue zur Religion ist die Wurzel aller Tugend. Aus ihrer elementaren Gewalt reift nun aber die Pflicht zur Idealisierung dieser angestammten Religion heran; wie auch der Patriotismus nicht standhalten kann ohne den Selbsterhaltungstrieb der Idealisierung.

Die Treue zur Religion fordert daher auch die Sympathie und den Eifer für das Studium der angestammten Religionsquellen. Sie sind der Geist, der das Institut so zusammenhält, wie er es aus sich geschaffen hat. Lernet nun immer einsichtiger die ewige, die unerschöpfliche Urquelle des Monotheismus in eurem Judentum erkennen. Lernet immer tiefer den Zusammenhang erkennen, der zwischen dem Begriffe des einzigen Gottes, als des einzigen Erlösers der Menschenseele, mit der sozialen Ethik besteht, wie unsere Propheten, die echten Urheber derselben, sie der Welt offenbart haben. Lasset euch nicht

von dem Wahne beirren, als ob ihr einen Partikularismus betriebet, dem keine Aktualität mehr zustände, indem ihr eure jüdische Religion in ihrer Eigenart festhaltet und für deren Fortbestand eure jüdische Nationalität in unserem deutschen Nationalstaate bewahrt. Der deutsche Nationalstaat schließt nach seinem idealen Begriffe so wenig eure jüdische Nationalität aus, wie eure jüdische Religion. Verhärtet euer Herz und euer Gewissen nicht gegen die natürliche Pflicht, die ihr in euch fühlet, euren Glaubens- und Stammesgenossen Beistand zu leisten, vorab in ihrer politischen und nationalen Bedrängnis, aber darüber hinaus in ihren idealen Pflichten und Sorgen für die Forterhaltung, die Fortentwicklung ihrer Religion. Lasset euch nicht von dem Wahn beirren, als ob ihr nicht dem deutschen Staate dientet, wenn ihr eure Religion behauptet. Erkennet den Wert eurer Religion für die fortschreitende sozialethische und für die messianische Vertiefung des deutschen Staatsbegriffs. Erkennet schon aus der Bedeutung der jüdischen Sozialethik der Propheten und aus dem Messianismus des Judentums den Kulturwert desselben für alle ferneren Aufgaben des modernen Staates, wie sie unserem geliebten deutschen Vaterlande jetzt vor die Augen treten, als die unmittelbaren Pflichten der nächsten Zukunft. Lasset die Aufklärung in euch zur wissenschaftlichen Einsicht reifen, und übet die Wohltat der Toleranz zunächst auch an eurer eigenen Religion und ihren Bekennern.

Eine pädagogische Konsequenz möchte ich noch aus diesen Betrachtungen zu ziehen versuchen für den Religionsunterricht. Er bildet bekanntlich jetzt ein schwieriges Problem der allgemeinen Schule. Von der einen Seite wird seine Entfernung aus der Schule verlangt und seine Überweisung an die Kirchen und Gemeinden. Dieses Verfahren scheint eine doppelte Gefahr in sich zu bergen, sowohl für die Schule wie für den Religionsunterricht. Was zunächst die Schule betrifft, so wird sie hierdurch der großen literarischen Schätze beraubt, welche die Religionsurkunden in sich enthalten, und deren Hebung der wissenschaftlichen Arbeit und Sachlichkeit bedarf.

Damit ist zugleich mit dem Schaden für den allgemeinen Schulunterricht auch die Gefahr bezeichnet, welche dem Religionsunterrichte droht, wenn er der geistigen Atmosphäre der Schule

entrückt und der konfessionellen Gebundenheit der Kirchen überantwortet wird. Sollen wir am Religionsunterrichte wieder in die Klosterschule zurückfallen? Hätte Luther seiner geschichtlichen Tendenz nach nur für die Wissenschaften die Schule zur Aufgabe der Obrigkeit, zur Staatsschule gemacht, und etwa nicht auch für den Religionsunterricht? Die Schule darf den Religionsunterricht nicht von sich weisen, und ebensowenig darf der Religionsunterricht von dem allgemeinen Geiste der Schule abgelöst werden.

Von anderer Seite wird nun aber für den Religionsunterricht in der Schule sogar ein Ersatz eingeführt in dem Moralunterricht. Damit aber käme man vom Regen in die Traufe. Welche Moral ist philosophisch so einwandfrei begründet, so daß sie in der Schule gelehrt werden könnte? Soll etwa die der Engländer eine solche unbestreitbare Universalität haben, oder die Spinozas, oder die Herbarts oder die Schopenhauers? Nur die Mißachtung der philosophischen Systematik und ihrer innersten Geschichte konnte einen solchen Vorschlag machen. Nur die allgemein noch herrschende Verblendung gegenüber der Kulturhöhe, welche die Sittenlehre Kants bildet, kann ihn erklärlich machen.

Wir haben es jetzt erlebt, aber es wird nicht hinreichend erwogen, wie tief der Haß gegen Deutschland zumal in Frankreich in dem Haß gegen Kant wurzelt. Noch heute sollen die französischen Zeitungen immerfort von Herrn Bergson und Genossen gegen diesen Herd des preußischen Militarismus eifern. Sie wenden sich allerdings an die richtige Adresse; denn die Gründer unseres Heerwesens, diese edlen, wahrhaften Volks- und Menschenfreunde, die Scharnhorst und Gneisenau, Boyen und Clausewitz, sie waren treue Anhänger und Schüler Kants. Es war daher ein schwerer Verstoß gegen die nationale Bildung und Pietät, als man im Liebäugeln mit der Romantik Kant hintanstellte und demzufolge auch die bösen Geister des Auslands nicht erkannte und sie zu feiern sich erniedrigte. Solange keine Einigkeit erzielt ist über den methodischen Wert der „Kritik der praktischen Vernunft", kann von einer wissenschaftlichen Pädagogik ein Moralunterricht in der Schule nicht zugelassen werden.

Dahingegen können wir nunmehr den gesunden Kern in einer anderen Zeitbewegung erkennen, nämlich in der Tendenz

6*

zur Religionsgeschichte. Auch sie enthält freilich große Gefahren in sich, vollends insofern sie die Religionspsychologie begünstigt vor der Religionsphilosophie. Indessen waltet doch in ihr ein geschichtlicher Geist, der sich dem Prinzip der Aufklärung nicht gänzlich entfremden kann. Wenn die Religionsgeschichte erst von der Religionsphilosophie durchdrungen, geleitet und erleuchtet sein wird, dann werden sich auch das didaktische Maß und der pädagogische Takt einstellen, um sie zu einem Gegenstande des Schulunterrichts zusammenzufassen. Damit aber würde ein wahrhaftiges, ein unzweideutig wirksames Einigungsband der Konfessionen gewonnen werden.

Ich sehe von der allgemeinen kulturgeschichtlichen Aufklärung ab, um besonders hier auf den Gewinn zu achten, der für die Einigung der Konfessionen in unseren Schulen unfehlbar sein würde. Wenn der christliche Schüler es sich doch gefallen lassen muß, daß der jüdische Schüler neben ihm sitzt, so wird er immer von einem Unbehagen berührt bei dem Gedanken, daß der letztere an den Lehren der Pharisäer hängt, über welche die Evangelien ihre tendenziöse Kritik gefällt haben.

Wenn er nun aber im religionsgeschichtlichen Abriß nach den rabbinischen Urkunden diese Pharisäer kennen lernt als die Helden des religiösen Martyriums und zugleich als die Enthusiasten für strenge, wenngleich auf den religiösen Zielpunkt eingeschränkte, aber dennoch weithin erstreckte Kultur des logischen, des wissenschaftlichen Geistes, wenn er diese Dialektiker ferner kennen lernt in der ganzen Schlichtheit und Demut ihres Wesens, die als Handwerker und Tagelöhner zugleich erhabene Sittenlehrer waren, dann wird er unserem Herder dankbar sein für die „Proben rabbinischer Weisheit“, die er seinen Völkerstimmen beigesellt hat. Und in einer solchen Enzyklopädie wird der christliche Schüler ferner auch von dem jüdischen Mittelalter eine Kenntnis erlangen, das für die moderne Bildung bisher ein gänzlich verschlossenes Buch ist. Und ebenso wird alsdann der jüdische Schüler des tiefinnerlichen Einflusses innewerden, welchen die Erneuerung des Judentums, die Moses Mendelssohn herbeigeführt hat, dem deutschen Geiste verdankt, dem Geiste der Humanität, dieser edelsten Blüte der deutschen Reformation.

Es ist wahrlich ein wundersames Beispiel für die Wechselwirkung, als das eigentliche Zaubermittel der Entwicklung, wel-

ches sich in jenem Zeitalter der deutschen Aufklärung für die Religion überhaupt und insonderheit für das Judentum emporringt: der neue Humanismus geht zurück auf die uralten Wurzeln des Messianismus. Und der Humanismus fühlt sich so eigenkräftig, daß er sich dieser seiner Abkunft vom prophetischen Messianismus gar nicht bewußt wird. Wie hätte Kant das Judentum beurteilen müssen, wenn er dieses Zusammenhangs seines Weltbürgertums und seiner Menschheitsidee mit dem Prophetismus innegeworden wäre. Diese Verschmelzung dürfte aber die Bedeutung eines Vorbildes und Vorzeichens für die religiöse Verständigung auch in unserer Zeit in sich tragen.

Man bedenke die sittlichen Einwirkungen, welche von einer solchen Harmonisierung der jugendlichen Gemüter zu erwarten sind. Wie wird dadurch im Keime aller falsche Nationalismus und engherzige Konfessionalismus erstickt, alle Selbstgerechtigkeit und Selbstbeschönigung mit aller Unbescheidenheit und Nachsichtslosigkeit gegen die Fehler der anderen Volksgenossen. Wahrlich, wenn nicht diese soziale, diese humane Annäherung das letzte Ziel des öffentlichen Schulunterrichts wäre, so dürften getrost die vornehmen Leute Lockes und Rousseaus Ideal der Hofmeistererziehung unserer deutschen Staatsschule vorziehen.

Und so komme ich zum Schlußfazit aller dieser Forderungen und Hoffnungen, welche aus den vereinigten Prinzipien der Aufklärung und der Toleranz gezogen werden konnten. Was ist der Inbegriff aller Religion und die letzte Probe der Gotteslehre selbst? Liebe deinen anderen, und du bezeugst, daß du Gott liebst. So hat Hillel die Quintessenz der Religion einem Heiden gegenüber bezeichnet, und so auch Jesus auf die Frage der Schriftgelehrten. Die Menschenliebe, die Sympathie mit allem, was Menschenantlitz trägt, die Erkennung des Ich in dem anderen, die Losreißung des Ich von der Selbstsucht, die Humanität ist das höchste Ideal, wie aller Kultur, so insbesondere auch des Unterrichts. Aufklärung ist Klärung des Begriffs der Humanität.

Und das Menschentum ist nicht nur das Wahrzeichen der inneren, der sozialen Politik, sondern nicht minder auch der Weltpolitik. Mag die Erfahrung dieser Jahre noch so trübselig sein, noch so demütigend für den Gläubigen der Humanität: wir wollen uns doch nicht abdrängen lassen von dem deutschen Geiste unseres klassischen Weltbürgertums, welches mit der glühenden

Vaterlandsliebe innerlichst verbindet den Glauben an die Menschheit, die geschichtliche Pietät und das Mitgefühl daher und die Achtung für die fremden Nationen, und die Hoffnung einer trotz allen Widerständen doch künftig zu erlangenden, vorab pflichtgemäß zu erstrebenden Verständigung und Einigung mit ihnen.

Die Einigung der Konfessionen zieht diese weiten Kreise von den Konfessionen zu den Völkern, in deren Bewußtsein nicht weniger religiöse als nationale Konfession regsam ist. Wir müssen in allen Bekenntnisformen, in den politischen wie den religiösen, Einigung anstreben. Und die wahrhafte Aufklärung, die philosophische, wie sie in Deutschland ihren klassischen Boden hat, muß uns den Weg weisen. Wir halten fest an der Hoffnung, daß die Verschwisterung von Aufklärung und Toleranz, welche die Humanität erzeugt, das messianische Ziel der Menschheit erreichen wird.

Einheit oder Einzigkeit Gottes

I.

Die Einheit ist das fundamentalste und universellste Mittel des Denkens. Denken ist überhaupt daher das Denken der Einheit. Denn Denken ist Vereinigung alles dessen, was ihm als Material dient. Alles Material, welches von der Wahrnehmung und der Vorstellung aller Art dem Denken dargeboten wird, es wird dadurch zu einem Inhalt des Denkens, daß es vom Denken in eine Einheit verwandelt wird. Die Einheit bildet daher den Charakter des Geistes.

Für die Geschichte des religiösen Problems insbesondere ist es von grundlegender Bedeutung, daß mit dem ersten Auftreten des Gedankens der Einheit zugleich auch der Gedanke Gottes in die Philosophie eintritt. Xenophanes war der erste griechische Denker, der diese beiden Begriffe, Einheit und Gott, zusammenfügte. Es ist jedoch ebenso grundlegend, daß diese Verbindung von Einheit und Gott bei ihm vermittelt wurde durch den Begriff der Welt.

Den Kosmos zuerst erdachte Xenophanes als eine Einheit, und er befreite dadurch sein Bewußtsein von der Gewalt, mit welcher die Vielheit der Erscheinungen den Blick auf den Kosmos beherrscht; er schaute diese Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge in eine Einheit zusammen. Nun aber geschah zugleich das andere Wunder: daß er nicht stehen blieb bei dieser gewonnenen Einheit des Kosmos, sondern daß er zugleich sie übertrug auf den Gedanken Gottes. Diese Einheit des Kosmos, sagte er, sei Gott. So lautet die Überlieferung.

Wie ist es nun aber zu verstehen, daß Xenophanes sich nicht damit begnügte, die Einheit des Kosmos zu denken, und in dieser Einheit das Wesen des Denkens überhaupt vorbereitend zu begründen, sondern daß er diese große Errungenschaft von der Einheit des Kosmos auf das bisher mythologische Problem Gottes

hinübertrug und kraft des Gedankens der Einheit die Einheit Gottes erdachte, nicht nur die Einheit der Welt? Xenophanes wird durch diese Übertragung zum Vorläufer des Monotheismus im Griechentum. Er verspottet die intimste Kunst der Griechen, die Plastik mit ihren Götteridealen, und er lehrt dadurch der Mythenwelt gegenüber den Gedanken von der Einheit Gottes, die durch Zeus gegen den gesamten Götterhimmel vertreten werde.

Der Keim des Monotheismus, der hier aufgeht, wurzelt sonach freilich in dem Kampf gegen den Polytheismus mit seiner Darstellung der Götter in der Sinnenwelt. Die Einheit des Denkens springt aber über vom Kosmos auf die Götter und erdenkt, wie in der Natur, so auch in der Götterwelt die Einheit. Die Einheit der Welt wird zur Einheit Gottes.

Diese Abfolge der Gedanken ist festzuhalten. Es entstehen bei Xenophanes die beiden Einheiten von Welt und Gott nicht nebeneinander, sondern die Einheit der Welt geht über in die Einheit Gottes. Welt und Gott bleiben nicht zwei getrennte Einheiten, sondern sie werden selbst wieder in eine Einheit verwandelt. Die Einheit macht Welt und Gott identisch.

So entsteht an dieser Vorstufe des Monotheismus vielmehr der Pantheismus. Wenn anders nun aber der Monotheismus keineswegs gleichbedeutend ist mit dem Pantheismus, so erkennen wir an dieser klassischen Stelle die Gefahr, welche der Begriff der Einheit in sich birgt. Denn er begründet nicht ausschließlich die Einheit der Welt als vielmehr zugleich die Einheit von Welt und Gott. Die Einheit wird hier alsbald auch für das fernere Denken wirksam gemacht. Welt und Gott werden vereinigt. Und so geht die Einheit über in die Identität, die der andere Grundbegriff des Denkens ist. Und so wird es an diesem Quellpunkte der griechischen Spekulation deutlich, daß die Einheit Gottes unmittelbar hinüberleitet in den Pantheismus. Und so wird dadurch die wichtige Einsicht eröffnet: daß die Einheit nicht der zulängliche Ausdruck sein kann für den echten Begriff des Monotheismus.

Die biblischen Quellen entfalten freilich keine methodische Philosophie, nichtsdestoweniger aber enthalten sie Wurzelansätze der religiösen Spekulation. Wie könnte es anders sein, da sie ja die Wahrheit Gottes offenbaren wollen? Wie aber könnte der Gedanke Gottes zur Aussprache kommen, wenn nicht durch das

Denken, welches der Sinneswahrnehmung sich entgegensetzt? Wenn anders nun aber nur mit den Mitteln des Denkens gelehrt werden kann, was Gott sei, im Unterschiede von den Göttern sei und nicht minder auch von Himmel und Erde, so mußte auch in diesen ältesten Quellen schon der Gedanke der Einheit auftauchen, um aller Vielheit der Götter und der der Sinnlichkeit gegenüber den Gott des Geistes als den Gott der Wahrheit zu offenbaren.

An diesem ältesten Scheidewege des Geistes bewährt es sich nun aber ferner, daß die religiöse Spekulation nicht schlechterdings die Philosophie nachahmt, sondern daß sie sich auch an den allgemeinen Begriffen des Denkens ihre eigenen Wege bahnt. Sie verschmäht daher den Begriff der Einheit, dieses allgemeinste Organ des Denkens, und setzt an die Stelle der Einheit die Einzigkeit, um mit der Einzigkeit den neuen Gott zu erdenken.

Gott ist einzig — dies ist der neue Gedanke, mit dem der Monotheismus in die Welt tritt. Dieser Gedanke erhebt Einspruch gegen alles sonstige Denken, das nur Einheit anerkennt, für die Einzigkeit aber eigentlich gar keine Verwendung zu haben scheint. Die Welt hat Einheit, aber diese besteht aus einer Unendlichkeit von Welten. Was könnte die Einzigkeit mehr bedeuten über das hinaus, was so schon in der Einheit gelegen ist? So steht es um die Welt: läßt sich dasselbe nun auch von Gott feststellen? Bedeutet die Einheit Gottes etwa nur, daß die Vielheit der Götter vielmehr eine Einheit bildet? Schon an dieser Frage sieht man, daß die Einheit für den Monotheismus nicht genügen kann: Gott muß der Einzige werden.

Indessen scheint damit eine Paradoxie für den Monotheismus unausweichlich. Was bedeutet diese Einzigkeit Gottes? Mit der Welt soll Gott keine Einheit bilden. Seine Einzigkeit scheint jedoch der Welt überhaupt alles Recht abzusprechen. Welches Recht? Offenbar das Recht, ein Inhalt des Denkens zu sein. Nur Gott allein soll der richtige Inhalt des Denkens sein. Steht es denn aber wirklich so, daß der Monotheismus allem Denken der Natur gegenüber schlechthin Nihilismus wäre? Gehört vor allem in den Bereich der Natur nicht auch der Mensch? Und bedeutet etwa die Einzigkeit Gottes in jeglichem Sinne die Nichtigkeit des Menschen, wie die der ganzen Natur?

Stände es so, so gäbe es freilich keine Ausflucht vor dem Pantheismus, und der Monotheismus müßte sich ihm unterwerfen. Wenn anders daher aber der Monotheismus sich behaupten darf gegen den Pantheismus, wenn anders Xenophanes mit seinem ersten Wort von dem Einen Gotte nicht zugleich das letzte Wort über Gott gesprochen haben soll, so muß die Einzigkeit Gottes eine andere Bedeutung haben als die nur negative: daß Gott allein der einzige Inhalt des Denkens sei.

Die biblischen Quellen enthalten keine Spekulation über das Denken. Daß sie jedoch der Sinneswahrnehmung gegenüber das Denken suchen, in seinem echten Inhalt und Gegenstand es erspähen wollen, dies wird unverkennbar an demjenigen Gedanken, der nicht weniger ein Hauptorgan des Denkens ist als die bereits genannten Begriffe der Einheit und der Identität: nämlich am Begriffe des S e i n s.

Xenophanes hatte die Einheit am Kosmos erdacht, sie aber auf den Einen Gott übertragen. Da kam P a r m e n i d e s und hielt die Einheit fest am Kosmos, den er aber nicht mehr in Gott verwandelte; den er vielmehr umschuf in den andern Grundbegriff des Denkens: in den des Seins. Fortan ist nicht mehr der Kosmos das Problem der Philosophie, sondern das Sein. Sein und Denken werden nunmehr die Wechselbegriffe der philosophischen Spekulation.

Es ist wiederum nur als ein Wunder zu begreifen, daß das monotheistische Urdenken der Bibel, welches mit dem Denken selbst nicht operiert, dennoch das Sein sich zum Problem setzt. Kann dies aber etwa bezweifelt werden, da ja doch der neue Gott mit keinem andern Ausdruck bezeichnet wird als mit dem des Seins?

Als M o s e bei der ersten Offenbarung Gottes an ihn am Dornbusche die Frage stellte: „Wenn die Kinder Israels mich fragen, wer ist der Gott, der dich zu uns gesandt hat?, welches ist sein Name?“, da antwortet ihm Gott: „Ich bin, der ich bin. So sollst du den Israeliten sagen: I c h b i n hat mich zu euch geschickt.“

Wahrlich, es gibt vielleicht kein größeres Wunder in der ganzen Geschichte des Geistes, als welches in diesem Satze sich enthüllt. Eine Ursprache, die ohne jede Philosophie hervortritt, stammelt hier das tiefste Wort aller Philosophie. Der Name

Gottes sei: Ich bin, der ich bin. Gott ist der Seiende. Gott ist das Ich, welches den Seienden bedeutet.

So ist es denn schon charakteristisch, daß dieses Sein nicht im Neutrum bezeichnet wird, sondern als Ich; aber verliert es etwa dadurch den Denkwert des Seins, daß es zu dem Seienden, als dem seienden Ich, dem seienden Subjekt wird?

Wir fragten nach dem Sinn im Begriffe des Einzigen bei Gott. Jetzt erfahren wir nun freilich, daß der Einzige Gott in der Tat das einzige Sein bedeutet, und zwar als den einzig Seienden. Und so stehen wir denn wiederum vor der Frage, ob der Monotheismus zum Nihilismus werde an der Welt und zumal am Menschen. Der einzige Gott in der Bedeutung des Einzig Seienden, vernichtet er nun etwa alles andere Sein, oder aber unterscheidet er dieses nur von dem einzigen Gotte, so daß nur in der Bedeutung des Seins das einzige Sein Gottes eine Scheidung macht zwischen ihm und allem Sein der Welt einschließlich der Menschenwelt?

Man sieht, daß der Monotheismus von Anfang an nicht nur Widerspruch erhebt gegen den Polytheismus, sondern ebenso auch gegen den Pantheismus. Gott und Welt können nicht eine Einheit bilden; denn Gott ist einzig.

Aber die Einzigkeit Gottes bedeutet das einzige Sein Gottes. Wird nun etwa dadurch die Welt und zumal der Mensch zum Nichtsein gemacht dadurch, daß Gott das einzige Sein ist? Ist der Monotheismus der Nihilismus von Welt und Mensch?

Die Offenbarung des einzigen Gottes ergeht an Mose mit dem Auftrage an sein Volk. Es wäre nicht nur ein logischer, es wäre ein psychologischer Widerspruch, wenn der einzige Gott hätte erdacht werden können in dem Widersinn eines solchen Nihilismus. Es ist vielmehr nur eine unbewußte Fortwirkung des Gedankens der Einheit und seiner Selbstverwandlung in die Identität, der das Widerspiel der Identität, den Widerspruch in den Begriff der Einzigkeit hinüberträgt, als ob diese, für Gott gedacht, dadurch Welt und Mensch in das Nichtsein versetzte. Ein solcher Widerspruch besteht bei der Einheit, nicht aber bei der Einzigkeit. Wir wollen vielmehr erwägen, daß die Einzigkeit diesen Widerspruch sogar ausschließt; daß sie für Welt und Mensch vielmehr ein Sein fordert; wenngleich nicht diejenige Art des Seins, welche mit der einzigen Seinsart Gottes identisch wäre.

Die Bestimmung dieser andern Art des Seins für Welt und Mensch wird herzuleiten sein aus dem Sein Gottes. Und in dieser Herleitung wird sich die Einzigkeit des göttlichen Seins zu ihrer positiven Bedeutung erheben.

II. Die Schöpfung

Es ist ein Vorzug des Begriffs der Einzigkeit vor dem der Einheit Gottes, daß durch sie das Verhältnis zur Natur und zur Menschenwelt unmittelbar gesetzt wird. Die Natur bleibt kein Rätsel für den Menschengeist, das er sich nur zu enträtseln vermöchte durch die Annahme, daß Gott selbst in der Natur sich verwirkliche und daher mit der Natur schlechterdings identisch sei. Diese Lehre des Pantheismus ist ja nur als eine Ausflucht zu denken gegenüber der Ratlosigkeit und Unbegreiflichkeit des Daseins der Natur. Die Natur schiene sonst dem Zufall überantwortet, wenn nicht Gott in ihr sich verwirklichte.

Der Einzige Gott rettet vor diesem Gedanken der Verzweiflung des Menschengeistes. Die Natur bleibt nicht das Rätsel des Zufalls, und dieses Rätsel braucht nicht seine Lösung zu suchen in einem solchen Gottesbegriffe, der den Unterschied von Gott und Natur aufhebt, sondern die Einzigkeit Gottes wird der Erklärungsgrund für das Dasein der Natur.

Wie der Begriff des Seins überhaupt als Voraussetzung sich bewährt für die wissenschaftliche Erforschung des Werdens, so auch ist die Einzigkeit des göttlichen Seins die notwendige und die fruchtbare Voraussetzung für das Problem der Natur und der Menschenwelt.

Es ist ein wesentliches Moment im Begriffe des einzigen Gottes, daß die Natur und die Menschenwelt ein Dasein erlange. Gott und Natur sind nicht zwei Potenzen, die nebeneinander, geschweige einander gleich, bestehen könnten, sondern die Einzigkeit Gottes hat zu ihrer begrifflichen Konsequenz das Dasein der Natur. Die Schöpfung ist ein notwendiges Attribut Gottes.

Die Schöpfung ist daher kein Widerspruch gegen die Vernunft, so wenig als die Einzigkeit Gottes ein solcher Widerspruch wäre. Die Schöpfung ist auch kein Mysterium, das die Erkenntnisweise der Religion von der allgemeinen wissenschaftlichen Erkenntnis unterschiede: sie ist ein durchaus rationaler Begriff

innerhalb der Logik des Seins. Wie die Einzigkeit Gottes in Einklang steht mit dem logischen Substanzbegriff, so auch steht die Schöpfung in Einklang mit dem Seinsbegriffe des einzigen Gottes.

Die Schöpfung ist demgemäß innerhalb der jüdischen Glaubenslehre vorwiegend in diesem Geiste des Rationalismus aufgefaßt und ausgebaut worden. Schon das erste Wort der Schöpfungsgeschichte, mit dem die Bibel beginnt, ist nicht lediglich in der Wortbedeutung des „Anfangs" festgehalten, sondern nach der übertragenen Bedeutung des „Vorzugs" gedeutet worden. Der Anfang gehört noch der Begriffswelt der Kosmogonie an.

Aber selbst der Terminus „Schöpfung im Anfang" ist nicht als maßgebend beibehalten, sondern der der „Erneuerung der Welt" ist ihm zur Seite gestellt worden. Und in das tägliche Gebet ist der Satz aufgenommen worden: „Der erneuert mit seinem Gute an jedem Tage beständig das Werk des Anfangs". Die Beständigkeit der Erneuerung ist somit zum Hauptgedanken gemacht worden, gegen den die Schöpfung im Anfang zurücktritt. Jeder Tag ist ein neuer Anfang. Das Mysterium des Anfangs löst sich auf in das alltägliche Wunder der Erneuerung, mithin in das der Erhaltung der Welt. Der Schöpfer wird zum Erhalter. Die Einzigkeit Gottes vollzieht sich in der göttlichen Vorsehung.

Ein gewaltiger Umschwung vollzieht sich mit dieser Umbildung in dem gesamten religiösen Denken: ein Umschwung, der die Religion von der Mythologie abscheidet und zu wahrhafter Originalität bringt.

Jetzt steht nicht mehr die Schöpfung aus dem Nichts oder etwa aus einer Urmaterie in Frage, sondern das Nichts ist hinweggeschwunden, hat seine Auflösung gefunden in dem Ursprung des einzigen Seins Gottes. Das Nichts bildet nicht mehr das Schreckgespenst der Erkenntnis: die Einzigkeit Gottes ist zum Ursprung geworden für das Dasein der Natur.

Der Ursprung gibt der Schöpfung ihre Bedeutung gegenüber dem Verzweiflungsgedanken von der Identität Gottes mit der Natur. Nicht identisch ist die Natur mit Gott, aber sie ist die Schöpfung Gottes, und diese Schöpfung erfolgt aus dem Momente des Ursprungs in dem einzigen Sein Gottes.

Indessen ist die Schöpfung Erneuerung und als solche ein Werk der Beständigkeit, die in der Logik Kontinuität heißt. Es

bleibt jedoch nicht bei dieser logischen Bedeutung der Erneuerung, in welche die Schöpfung sich verwandelt: in der Erneuerung verwandelt die Schöpfung sich in die Vorsehung. In der Vorsehung aber verwandelt sich die logische Bedeutung der Gottesidee in die ethische Bedeutung, in welcher die eigentliche Grundkraft des einzigen Gottes zu ihrer vollen Entfaltung gelangt.

Der mythische Mensch interessiert sich nur für die Frage nach dem Woher der Welt: mit der Religion tritt diese Frage zurück, wird sie verdrängt von der neuen Frage: wohin? Der Zweck tritt in den Vordergrund gegenüber der Kausalität. Nicht die Ursache, nicht der Urgrund darf so sehr das Problem des Wissens werden, das alle anderen Fragen verschlingen könnte, sondern die Frage nach dem Zwecke der Natur wird besonders in dem Zwecke der Menschenwelt zur Hauptfrage der menschlichen Erkenntnis.

Und diesem Zwecke der Natur, diesem Zwecke der Menschenwelt dient der einzige Gott als der einzige Erhalter, als die einzige Vorsehung der Natur und der Menschenwelt. Die Vorsehung ist es, welche für die Erhaltung, für die Erneuerung der Natur allem seinen Zweck setzt. Ohne diesen Zweck gewänne die Welt keinen Sinn.

Oder hätte es etwa schon einen Sinn, wenn der Pantheismus aller Zeiten dekretiert, daß Gott und Welt identisch seien? Gibt diese Identität der Natur mit Gott auch nur der Natur einen wahrhaften Sinn? Sie kann ihr keinen geben, so wenig diese Identität dem göttlichen Sein einen wahrhaften Sinn gibt.

Nicht die Identität von Gott und Natur, sondern die Vorsehung Gottes für die Natur, sie erst gibt der Natur einen Sinn. Und in diesem Sinne der Welt leuchtet zugleich der wahre Sinn des einzigen Gottes auf.

Die mythologische Erkenntnisweise, die sich weithin auch in der Theologie fortsetzt, bleibt an dem logischen Interesse haften, an der Frage nach dem Woher der Welt. Da bleibt die Schöpfung eine Befugnis der göttlichen Allmacht. Mit der Erneuerung an jedem Tage, welche die Schöpfung in die Vorsehung verwandelt, wird die Gotteslehre zur Teleologie, zur Zwecklehre aller menschlichen Erkenntnis.

Und mit dem Zweck entsteht die Ethik, im Unterschiede von der Logik, der allgemeinen Denkmethode der Wissenschaft.

Der Zweckgedanke begründet eine Spezialität in dieser allgemeinen Logik und auf Grund derselben errichtet er ein neues Gebiet der menschlichen Probleme, ein neues Gebiet, welches die Forschung spezialisiert und präzisiert zur eigentlichen Forschung des *Menschengeistes* und des *Menschenwesens* in der *Menschengeschichte*.

Es läßt sich gar gut verstehen, daß der neuere Begründer des Pantheismus, daß *Spinoza* den Zweckgedanken gänzlich ausrotten will aus dem Arsenal der Erkenntnisbegriffe, daß er ihn als „das Asyl der Ignoranz“ brandmarkt. Er will es nur mit der Notwendigkeit der Naturgesetze, also nur mit der Kausalität zu tun haben. Für ihn soll es kraft der Naturgesetze kein anderes Sein als das der Natur geben. Und diese Natur sei eben identisch mit Gott.

Wie aber läßt sich eine Ethik konstruieren, wenn man den Zweckbegriff vernichtet hat?

Unter den vielen Zweideutigkeiten, an denen das Lehrgebäude Spinozas von seinen Definitionen ab krankt, ist es nicht die geringste, daß er seine Metaphysik mit ihrem Anhang einer Psychologie der Affekte nicht nach diesem Inhalt bezeichnet, sondern daß er sein Buch Ethik benannt hat. Die Notwendigkeit der Naturgesetze ist sein Leitwort, und dieser Wegweiser soll zu einer Ethik führen! Die Notwendigkeit sei der alleinige Zweck; jeder andere Zweck führe nur in Unwissenheit. Die Natur selbst sei der Gott, den mit der Natur zugleich die Notwendigkeit begründet. Und der Mensch sei nur die menschliche Natur. Der Mensch hat außer der Notwendigkeit seiner Natur keinen Zweck. Ebenso hat auch Gott kein anderes Sein als in der Notwendigkeit der Naturgesetze. Da gibt es keine Schöpfung der Natur durch Gott, weil es keine Vorsehung für die Natur in Gott gibt. Da ist Gott nicht der einzige Gott, sondern hier enthüllt sich die *Einheit* in ihrer ganzen Gefährlichkeit: sie wird zum Verbindungsbegriffe von Natur und Gott. Hier ist Gott nicht der einzige Gott, sondern vielmehr nur die eine Substanz.

Die Substanz ist der Grundbegriff der Logik und der Wissenschaft: hier wird sie zugleich zum Grundbegriffe der Ethik, einer Ethik, für welche es den Menschen nur gibt als menschliche Natur, die keinen anderen Zweck hat als den ihrer naturgesetzlichen Notwendigkeit. Mit dem Zwecke ist die Ethik vernichtet,

und ihr Name ist in jenem Buche usurpiert. Die Identität von Natur und Gott hat die Einzigkeit Gottes vernichtet: sie hat den Wert evident gemacht, den die Einzigkeit vor der Einheit hat.

III. Die Offenbarung

Wie die Schöpfung, so darf auch die Offenbarung kein Mysterium bilden, keinen Widerspruch gegen den strengen und klaren Begriff der Einzigkeit Gottes, sondern vielmehr nur die Konsequenz aus beiden Begriffen.

Denn wie die Einzigkeit Gottes als Ursprung begründet ist für das Dasein der Welt, so muß sie auch zum Ursprung werden für den Begriff des Menschen, insofern er von der gesamten Schöpfung ausgezeichnet ist als das Vernunftwesen.

Und die Vernunft bedeutet nicht nur das Vermögen des theoretischen Menschengeistes, sondern sie hat für die Sittlichkeit einzustehen, mithin für die Schöpfung und Behauptung des sittlichen Menschengeistes.

Die Offenbarung muß vom einzigen Gotte ausgehen, als vom Ursprung der einzigen Sittlichkeit für die Menschenwelt.

Der Rationalismus der jüdischen Gotteslehre prägt sich vorab in der Beschränkung aus, in welcher die Offenbarung eigentlich bestimmt wird: als die Offenbarung am Sinai.

Schon diese literarische Tatsache gibt zu denken. Ist denn nicht die ganze Thora die geoffenbarte Lehre? Wie kann sie auf den Dekalog allein eingeschränkt werden?

Der Inhalt des Dekalogs ist die Grundlage aller humanen Sittenlehre, wenn anders diese in dem einzigen bildlosen, geistigen Gotte begründet wird. Und diese Sittenlehre dringt ebensosehr ein in das tiefste Innere des Menschen, in sein Begehren und Gelüsten, wie in die soziale Gestaltung seines Staatswesens. Daher steht der Sabbat mit seiner Befreiung des Sklaven und des Mietlings vom ununterbrochenen Arbeitsdienste im Mittelpunkte dieser Quintessenz der Sittenlehre.

Auch der Terminus, mit dem die Offenbarung bezeichnet wird, weist in naiver Bestimmtheit jeden Schein der Enthüllung und Entschleierung ab: „die Gabe der Thora“ (Mathan Thora). Auch mit Gabe wird das hebräische Wort nicht genau übersetzt. Denn die Gabe ist ein Objekt, das gegeben wird. Mathan aber

ist nicht Mathana. Es müßte also übersetzt werden dürfen, wenn dieser Wortgebrauch üblich wäre: die Gebe, nämlich die Gebung. Auf die Mitteilung allein also kommt es dem jüdischen Sprachgeiste an. Und diese Mitteilung ist ein Sich-Geben Gottes, wie er sich in allem gibt, was von ihm ausgeht. Über die Art dieser Mitteilung grübelt der religiöse Geist des Monotheismus nicht, es sei denn, daß er eifrig beflissen ist, alles Körperliche, alles Materielle von diesem Gedanken der Mitteilung des einzigen Gottes fernzuhalten.

Er schafft den Geist des Menschen; er schafft diesen Geist als den heiligen Geist, als den Geist der Heiligkeit. In dieser Schöpfung allein schon lösen sich alle Rätsel, die man in der Mitteilung Gottes an den Menschen suchen könnte.

Der Mosaismus ist jedoch nicht nur eine theoretische Lehre, sondern zugleich die Darstellung von Israels Geschichte. Das Volk mußte an seine Geschichte, an seine Entstehung vorab gemahnt werden, damit das nationale Bewußtsein erfüllt werde von seiner geistigen Aufgabe, und damit diese zur Erfüllung gelange durch das Selbstgefühl und die Begeisterung des Nationalgeistes.

Den Höhepunkt dieser inneren Geschichte Israels bildet die Lichtgestalt Moses. Er durfte wahrlich nicht zu einem Heros werden, nicht zu einem Halbgott, geschweige zu einem göttlichen Mittelwesen. Aber nichtsdestoweniger war es unvermeidlich, daß die Offenbarung zunächst durch ihn vermittelt wurde, daß die Tafeln des Dekalogs durch ihn herabgebracht werden. Eine solche Lichtgestalt mußte das Dunkel des Mythos durchbrechen, wenn anders durch den geschichtlichen Sinn für den Geist des einzigen Gottes der Zugang erschlossen werden sollte.

Es ist charakteristisch, daß im jüdischen Bewußtsein Mose als „unser Lehrer Mose“ eingewurzelt ist. Er ist nicht etwa unser Offenbarer, sondern nur unser Lehrer. Auch die Vermittlung, die er zwischen Gott und dem Volke zu übernehmen hat, wird schlechthin nur als Lehre gedacht. Alle geistige Vermittlung ist Belehrung.

Es entspricht dem primitiven Ton der biblischen Geschichte, daß die Auszeichnung Moses durch Gleichnisse bezeichnet wird, welche die Grenze der Geistigkeit berühren. So wird der Ausdruck nicht gescheut, daß Gott „von Mund zu Mund“ mit Mose redete. So wenig aber Gott überhaupt einen Mund hat, so wenig kann er auch zum Munde Moses reden. Ibn Esra gibt in seiner lapidaren

Sprache die richtige Erklärung dieses Ausdrucks: „ohne Mittler“. Das gesamte Problem der Mitteilung wird mit diesem einen Worte gelichtet und erledigt.

Indessen der biblische Bericht arbeitet sich in seiner epischen Naivität zu voller Konsequenz hindurch. „Von Angesicht zu Angesicht hat der Ewige mit Euch geredet am Berge aus dem Feuer heraus.“ Also auch mit dem ganzen Volke hat Gott von Angesicht zu Angesicht, mithin von Mund zu Mund geredet. Die Vorzugsstellung Moses wird hinfällig: er teilt sie mit dem gesamten Volke. Und diese Anrufung des Volkes selbst für seine Ebenbürtigkeit mit Mose zum Empfange der Offenbarung fördert nicht minder das nationale Bewußtsein, das zum Verständnis seiner Mission erweckt werden soll.

Immer aber bleibt noch der Verdacht der Materialisierung des göttlichen Geistes an der sinaitischen Erscheinung.

Da ist es denn nun, man möchte sagen, ein literarisches Wunder in diesem ganzen Prozeß der nationalen Selbstvergeistigung, daß es im Deuteronomium heißt: „nicht mit euren Vätern hat der Ewige diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir diese hier heute allesamt lebendig sind.“ Mit einer solchen Häufung der demonstrativischen Partikeln wird von der ganzen Vergangenheit abgerückt und der Schauplatz der Offenbarung in die Gegenwart verlegt.

Und so wird der große Gedanke vorbereitet, mit dem das Deuteronomium die Herkunft der Thora von der gesamten Außenwelt abwendet, um sie einzig und allein in dem Geiste des Menschen selbst zu begründen.

In dieser großen Rede in den Gefilden Moabs, die ich nicht anstehe als das größte Kunstwerk in der gesamten Literatur der Rethorik zu bezeichnen, wird dieses angebliche Mysterium der Offenbarung schlicht und bündig gelöst. „Denn diese Lehre ist nicht wunderhaft verborgen und nicht fern von dir, so daß du sprechen müßtest: wer steigt uns hinauf zum Himmel und holet sie uns . . . sondern in deinem Munde und in deinem Herzen ist sie, um sie auszuführen.“ Jetzt ist der letzte Schatten von der reinen Geistigkeit der Offenbarung verscheucht. Die Lehre ist nicht im Himmel, sondern sie ist im Munde, in der Sprachkraft und im Herzen, mithin auch im Geiste des Menschen. Sie ist dem Menschen nicht von außen gekommen, sondern sie entstammt

seinem eigenen Innern; sie wurzelt in seinem Geiste, den Gott, der Einzige, in den Menschen gepflanzt hat, als den heiligen Geist, als den Geist der Heiligkeit, und das ist der Geist der Sittlichkeit.

Ist jetzt etwa noch die Offenbarung ein Rätsel? Ist sie nicht die genaue Folgerung aus dem Begriffe des einzigen Gottes?

Der einzige Gott allein kann die einzige Sittlichkeit offenbaren; die Sittlichkeit, die nicht geteilt und verschieden sein kann in den einzelnen Menschen oder in den einzelnen Völkern, sondern die nur eine einzige sein kann in der unendlichen Geschichte des Menschengeschlechts.

Und diese einzige Heiligkeit hat ihren hinlänglichen Grund im Herzen des Menschen. Diese Herkunft vom Menschen ist kein Widerspruch gegen die Offenbarung Gottes, die an den Menschen überhaupt erfolgt, nicht allein an Mose, sondern an das ganze Volk. Und dieser Ursprung der Lehre im Herzen, im Geiste des Menschen ist identisch mit der Offenbarung Gottes. Denn Gott hat seinen Geist in den Menschen gelegt. „Er bildet den Geist des Menschen in seinem Innern.“ Daher ist der heilige Geist, der Geist der Heiligkeit ein eigenster Besitz des Menschen, dessen er auch in der Sünde nicht entäußert werden kann.

Noch eine andere Konsequenz ergibt sich für die Offenbarung aus der Einzigkeit Gottes. Wie Gott einzig ist, so ist auch die Sittlichkeit ein einheitliches Gesetz für alle Menschen und alle Völker.

Diese Einheitlichkeit bedarf der Auszeichnung und Unterscheidung von allen Wandlungen der sittlichen Vorstellungen und Vorschriften im Leben der Völker. Diese einheitliche Sittlichkeit ist das Ewige im Menschengeist.

Und wie in der Logik und in der Ethik der wissenschaftlichen Philosophie ein solches Ursprüngliches und Ewiges mit dem Terminus a priori allen Vorstellungen der psychologischen Entwicklung entgegengestellt wird, so auch muß die Offenbarung unterschieden werden in ihrer apriorischen Bedeutung von allen Erscheinungsformen der Religionsgeschichte.

Die Offenbarung ist das Ewige und als solches das Göttliche im Geiste der Menschheit.

Gottvertrauen

Was der Glaube an Gott sachlich und theoretisch bedeutet, das bedeutet das Gottvertrauen im persönlichen Verhältnis des Menschen zu Gott. Während daher der Glaube an Gott ein Denken ist, ist das Vertrauen zu Gott ein Gefühl. Und die Selbständigkeit des religiösen Bewußtseins scheint auf diesem eigenartigen Gefühl zu beruhen.

Wer das Gottvertrauen nicht kennen will — denn kennen muß es jeder Mensch in seinem Grundgefühle —, dem bleibt die religiöse Literatur in ihren klassischen Tiefen, dem bleibt die Lyrik der Psalmen ein unauflösbares Rätsel. Es bleibt ihm daher auch verborgen, was die Psalmen in der Weltliteratur für die Keuschheit, die Wahrhaftigkeit, die Idealität der Liebe durch ihre Reinheit der Liebe und des Vertrauens zu Gott ausgewirkt haben.

Ein mittelalterlicher Philosoph hat bemerkt, daß die hebräische Sprache zehn Worte für das Gottvertrauen hat. Sie lassen sich in zwei Reihen abteilen, deren eine das Vertrauen objektiv ausdrückt, als die feste Burg, den Schutz und die Stütze, während die andere das Harren und Verlangen nach Gott, die Sehnsucht und die Hoffnung bezeichnet.

Aus der Sehnsucht hat die Lyrik die reine Liebe der Poesie entwickelt. In der Hoffnung aber verbindet sich die Religion mit der Ethik.

Es ist ein Vorurteil der populären Meinung, daß das Gottvertrauen ausschließlich und spezifisch ein religiöser Akt wäre: vielmehr mündet die Ethik in diese theoretische Forderung, in dieses Postulat ein.

Die Ethik wäre ein Lehrgebäude von Abstraktionen über den Begriff des Menschen und über den möglichen Sinn seines Daseins und seiner Schöpfungen, wenn nicht die Idee Gottes den

Abschluß dieser Abstraktionen bildete, so daß in dieser Krone auch die Wurzel befestigt wird.

Die Idee Gottes bedeutet in der Ethik die Bürgschaft: daß die Forderungen der Ethik für den Begriff des Menschen nicht nur Abstraktionen seien, deren Wert in der Folgerichtigkeit dieser Begriffe bestehe, sondern daß ihnen eine Realität zukommt, vergleichbar derjenigen, die den logischen Begriffen der Wissenschaft für die Realität der Natur zusteht. Gott ist zwar nicht gleichzusetzen mit der Natur; sein Sein nicht gleichzusetzen mit der Wirklichkeit der Natur. So ist auch die Erkenntnis von Gott nicht gleichzusetzen mit der Natur. Aber die Begriffe sind, als Begriffe, vergleichbar, wenngleich ihr Inhalt unvergleichbar ist. So entsteht eine Analogie zwischen den Begriffen von der Natur und der Idee von Gott; und ebenso auch zwischen der Erkenntnis der Natur und dem Denken von Gott. Dieser Gedanke, diese Idee von Gott ist der Abschluß der Ethik. Die Ethik bliebe ohne Abschluß, sie bliebe ein Netzwerk von Begriffen, wenn dieses Rätsel nicht die Lösung in sich enthielte: daß diesem System von Begriffen eine Wahrheit entspricht. Und diese Wahrheit Gottes besteht und vollzieht sich in der Bürgschaft, die er leistet für die Realisierung der Ethik, für die Realisierung des ethischen Begriffs des Menschen und der Menschheit.

Was die Religion Vertrauen nennt, das nennt die Ethik Denken, Erkenntnis der Idee. Lassen wir jetzt die methodische Unterscheidung fallen, so einigt sich die Ethik mit der Religion in dem Vertrauen auf Gott, als den Bürgen für die Herstellung der Sittlichkeit auf Erden. Ohne diese Bürgschaft triebe die Ethik nur ein Spiel mit Begriffen, und mit Begriffen ist kein Spiel zulässig. Die Idee Gottes aber schafft der Ethik die objektive Sicherheit, die sie für die Gewißheit ihrer Erkenntnis nicht entbehren kann. Die Sittlichkeit, wenngleich ihr annoch die Wirklichkeit fehlt, hat dennoch den Wert der Realität, weil dieser ihr durch die Idee Gottes verbürgt wird. Die Ethik bleibt kein Stückwerk, das an sich selbst verzweifeln müßte; denn es fehlt ihr nicht an der Idee, welche zwar erst ihr Dach zimmert, dadurch zugleich aber auch ihr Fundament sichert. Die Sittlichkeit kann mit der Realität der Natur wetteifern, weil und sofern die Idee desselben Denkblutes ist, wie alle Begriffe, welche die Erkenntnis der Natur begründen.

Was wäre nun aber alle Geschichte, was alle Politik ohne

dieses Vertrauen auf Gott, als den Schutz und Bürgen der Sittlichkeit auf Erden?

Wäre etwa das nationale Bewußtsein für sich allein imstande, die sittliche Kraft zu stählen, welche zum Aushalten in einem Weltkriege erfordert wird? Gäbe das Lebensrecht und das Machtverlangen der Nation einen hinlänglichen Grund für die Ausdauer im Lebenskampfe einer Nation? Muß nicht die Selbstliebe und das Selbstbewußtsein der Nation von seinem Recht und seiner Ehre im tiefsten Grunde gestützt werden von dem sittlichen Bewußtsein des geschichtlichen Rechtes und der weltgeschichtlichen Aufgabe der Nation? Ist es also nicht, mit anderen Worten, das Vertrauen auf Gott, als den Bürgen für die Realisierung des Rechts auf Erden, aus welchem im letzten Grunde auch alles nationale Bewußtsein seine Kraft schöpfen muß?

Das Gottvertrauen ist aber auch der Trost im Bekenntnis und in der Treue zur Religion. Und dieses Trostes bedürfen wir deutsche Juden gerade jetzt wieder, da wir, von den schweren Sorgen in der heiligen Liebe zum Vaterlande bedrängt, in unserer religiösen Sonderheit angegriffen und in unserer vaterländischen Ehre gekränkt werden. Was bleibt uns nun aber zu tun gegenüber dem Ansinnen dieser besonderen Judenstatistik?

Sollten wir etwa irre und schwach werden in unserem patriotischen Gefühl, in unserer patriotischen Pflicht? Dawider rettet uns unsere Religion, die uns in der Pflicht erzogen hat, in diesem tiefsten Sinne des Gesetzes, ohne den eudämonistischen Hintergedanken auf den Erfolg. Wir bleiben fest in unserer Pflicht gegen unseren Staat, wie dieser auch jeweilig gegen uns verfahren mag. Wir bleiben auch fest in unserem Gefühl für unser Vaterland. Denn in unserer Geschichte, mit der kein Volk der Erde sich messen kann, haben wir das historische Bewußtsein und das historische Gefühl unterscheiden gelernt von dem zeitlichen Erlebnis, dem vorübergehenden Ereignis. Unser Gefühl für das Deutschtum hängt nicht an dessen Vertretung durch eine wechselnde Menge, Partei oder eine Regierung selbst. Uns ist das Deutschtum ein geschichtlicher Begriff mit großen geistigen und sittlichen Tendenzen, in denen die Politik ihren letzten schöpferischen Grund hat. Und so bleiben wir als Deutsche unerschüttert, wie man immer, nach wie vor, als Juden uns verdächtigen mag.

Aber wir sind doch Menschen, und die Kränkung geht uns

ans Herz. Und das Herz ist uns von Trauer erfüllt, nicht nur von der allgemeinen über das Leiden des Landes, sondern auch persönlich um den Verlust unserer Söhne, und dazu nun um die Kränkung unserer Söhne, die im Felde stehen und einer solchen Statistik preisgegeben werden. Was sollen wir bei einer solchen Kollision der Gefühle tun?

Es gibt keinen anderen Ausweg hier als Gottvertrauen. Und die volle Kraft dieses Grundgefühls, in dem Ethik und Religion zu einer Einheit des menschlichen Bewußtseins verschmelzen, tritt hier in Wirkung. Wenn ich als Bekenner meiner Religion in meiner Sittlichkeit angegriffen werde, so wird meine Religion, so wird mein Gott angegriffen. Aber durch keinen menschlichen Angriff kann mir mein Gott in Frage gestellt werden. Ich habe das Vertrauen zu dem Gotte, der Recht und Gerechtigkeit auf Erden errichten wird, daß er seine Bekenner in der Ehre ihrer Religion schützen, daß er ihr geschichtliches Dasein rechtfertigen wird, weil dieses, wovon ich im Geiste und im Herzen die Überzeugung trage, zur Ehre des Einzigen Gottes geführt wird.

So schützt uns das Gottvertrauen vor Quietismus und Pessimismus und vor der Erschütterung des Gefühls für die Pflicht, wie vor der Vereitelung des Gefühls der Liebe zum Vaterlande.

Die Juden haben es zu allen Zeiten gewußt, daß nur das Judentum und so auch persönlich nur die Innigkeit des Gottvertrauens den Juden schützen und aufrechthalten kann. Es werden noch viele Zeitalter kommen und dahinschwinden, und der Hort des Einzigen Gottes wird nicht erschüttert werden. Das ist unser menschlicher Trost, das ist unsere religiöse Hoffnung und unsere sittliche Zuversicht. Und diese Zuversicht kann keine Volksstimmung und keine staatliche Anordnung uns verkümmern. Wir sind und bleiben, was wir in den Jahrtausenden waren, welche Wandlung auch die Kultur an uns vollführen mag, und welchen Segen immer wir diesen Wandlungen der Kultur verdanken. Wir sind und bleiben Juden in dem Vertrauen auf den Einzigen Gott, den unsere Religion die Welt lehrt.

Und unser Gott ist der Gott der Sittlichkeit. Wo wir daher in unserer religiösen Gesamtheit auf unsere Sittlichkeit hin angegriffen werden, da werden wir in unserer Religion angegriffen. Und unsere persönliche Ehre, die Ehre unserer Sittlichkeit, hängt an der Ehre unserer Religion. Gegen den Angriff auf die Sittlichkeit

unserer religiösen Gesamtheit haben wir keine andere, keine bessere Abwehr als das Vertrauen auf unseren Gott, den heiligen Gott, der auf Grund seiner Heiligkeit uns zur Heiligkeit berufen hat. Der Schurke unter uns hat seinen Gott entweiht; wir verteidigen ihn nicht; er hat sich außerhalb seiner religiösen Pflicht gestellt. Aber der einzelne und auch die Mehrheit von einzelnen vertritt in keiner richtigen Statistik eine geistige Gesamtheit, wenn diese aus sozial verschiedenen Schichten zusammengesetzt ist.

So ist auch mit methodischen Gefahren die Anordnung behaftet, die jetzt gegen uns alle ergangen ist. Wir sind aber ihr gegenüber nicht wehrlos, noch ohnmächtig. Unsere ganze Leidensgeschichte hat uns siegreich erhalten. Denn wir erstreben, wir denken überhaupt keinen anderen Erfolg als die Anerkennung des Einzigen Gottes und die seiner sittlichen Grundlehren, die seine Bekenner durch die Welt tragen. Das Gottvertrauen, das sittliche, das religiöse, das geschichtliche, das politische, es ist auch persönlich die Grundmacht unseres Wesens und unseres Lebens.

Die Messiasidee

Unter den Gemütsbewegungen ist es vornehmlich eine, denen die strengsten modernen Moralisten nicht alles Recht und allen Wert absprechen: die Hoffnung. Diese Schätzung der Hoffnung ist keineswegs allen Zeiten und allen Völkern gemeinsam. Vielmehr scheint die Hoffnung derjenige Affekt zu sein, an welchem mehr als eine psychologische Differenz, an welchem der Unterschied von Götterglauben und Gottesglauben kenntlich wird. In den ältesten Zeiten der Griechen hat ihnen die Hoffnung nur die Bedeutung des eiteln Trachtens. Erst nach den Perserkriegen bildet sie nicht mehr nur den Gegensatz zur Furcht, gehört nicht mehr nur unter die Übel der Pandora, sondern taucht hie und da im Sinne des Gottvertrauens auf. Indessen bleibt doch selbst in der Blütezeit die Hoffnung beschränkt auf die persönliche Erleichterung, die sie der Phantasie des einzelnen Armen und Unglücklichen leistet; als eine Richtung des menschlichen Bewußtseins auf eine allgemeine Erhöhung des irdischen Niveaus erscheint die Hoffnung nirgends im Heidentum. Diese Erweiterung ins unpersönlich Sittliche, diese Vergeistigung eines in seinem Grundzuge sinnlich-selbstischen Affektes ist das Werk und vielleicht nicht das unsicherste Wahrzeichen des Gedankens von der Einheit Gottes, oder, was dasselbe ist, von Gott als Geist. Hoffnung deckt sich im Sprachgebrauche des Alten Testaments mit Glauben. Das letzte Wort, mit dem der Patriarch stirbt, „Auf deine Zeit hoffe ich", macht das Heil zum Inhalt des Hoffens, dadurch aber auch das Hoffen zur Gewähr des Heils. Und so gilt die Hoffnung als der höchste Lohn, den der Prophet verheißt: „Hoffnung und Zukunft", und dem Psalmensänger als die Grundstimmung des Gottesglaubens: „Ich hoffe auf den Ewigen, es hoffet meine Seele mehr als Wächter auf den Morgen."

Wodurch ist diese Vergeistigung bei den Israeliten möglich

geworden? eine Klärung, die dem idealen Griechenvolke bei aller ihrer Kunst und nicht minder ihrer Vaterlandsliebe dennoch versagt blieb? Freilich paßt sie nicht zu ihrem Drama. Für die Tragödie braucht man Furcht und Mitleid. Und für die Komödie das gerade Gegenteil der Hoffnung: nämlich die Ironie. Aber dieser dankbare Hinweis auf ihre ästhetischen Großtaten erklärt doch nicht positiv die Frage: warum es ihrer Phantasie an der Hoffnung gebrach. Die positive Antwort lautet: Hoffnung ist das Erzeugnis und der Ausdruck des Glaubens an eine göttliche Vorsehung. Göttlich aber ist die Vorsehung, wenn sie nicht zunächst und nicht zumeist auf das Individuum sich bezieht, und ebenso auch nicht allein auf das eigne Volk, sondern auf die ganze Menschheit, als die Kinder Gottes. Die Hoffnung auf das eigne Wohl macht eitel. Die Hoffnung auf die Wohlfahrt und Dauer des eignen Volkes und Staates macht zwar tapfer und opfermutig, aber auch stolz, und wenn das Vaterland in längerem Elend schmachtet, so macht das Hoffen empfindsam und schwermütig. Gläubig wird der Hoffende dadurch, daß er gar nicht an sich denkt, weder an sein irdisches, noch auch — daß ich es ausspreche — mit berechnender Feierlichkeit an sein ewiges Heil; sondern wenn er die Zukunft verknüpft mit einer Gemeinschaft, die in der Gegenwart und der Wirklichkeit schlechterdings nicht aufgeht, die mehr ist als das Ich, mehr als die Familie, mehr als die Freunde, mehr vor allem als die Genossen des eigenen teuersten Glaubens, mehr als das Vaterland selbst: das ist die Menschheit. Dieser Glaube an die Menschheit ist der Glaube Israels, darum ist der Glaube Israels die Hoffnung. Dieser Höhepunkt der israelitischen Prophetie, die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit, das ist der Inhalt der Messiasidee, — deren geschichtliche Entwicklung innerhalb der jüdischen Religionsquellen, sowie deren kultur- und sittengeschichtliche Bedeutung wir hier betrachten wollen.

Alle Ideen, selbst die tiefsten und allgemeinsten, die die Welt erobern, erwachsen doch aus nationalen Engen, aus zeitlichen Bedingungen, ja sogar aus persönlichen Zufälligkeiten. Wie allmählich und scheinbar unbewußt entsteht die Faustidee im jungen Goethe. Und doch hängt er in ihr mit Hiob, mit Prometheus und Hamlet zusammen; und wenn er auch einen dritten Teil zustande gebracht hätte, fertig wird diese Idee nie-

mals gedichtet, solange es eine dichtende Menschheit gibt. So hat auch die Weltidee des Messias, in ihren Anfängen, deutlich erkennbare nationale Nähte und mancherlei Assoziationen, die keineswegs immer zu ihrer providentiellen Tendenz passen. Die geschichtliche Würdigung der Idee darf nun zwar die Schwächen und Abirrungen auf den einzelnen Stufen ihrer Erscheinung nicht verdecken, ebensowenig aber auch das Ziel verrücken, nach welchem in verschiedenem Grade der Annäherung jene Spuren hinweisen; andernfalls verliert die Idee den Wert einer Idee, als eines Muster- und Leitbegriffs der Weltgeschichte.

Unter den geschichtlichen Bedingungen der Messiasidee scheinen drei Stufen unterscheidbar: die Zeit vor dem Untergange des Reiches, ferner die im Exil sowie die nach der Rückkehr aus dem Exil, und endlich die talmudische Ausbildung der jüdischen Religion seit der Makkabäerzeit.

Der Name Messias weist auf eine politische Urbedeutung hin, zugleich aber demgemäß auf eine Verwandlung und Überwindung dieser Grundbedeutung. Messias heißt der Gesalbte. Dies ist zunächst der Titel und die Amtsbedingung des Priesters. Von ihm geht die Auszeichnung über auf den, an dem er sie vollzieht: das ist der König. Da es nun aber auch schlechte Könige gab, so wird dies zum Anlaß, die Ehrennamen nicht mehr vorzugsweise politisch, noch überhaupt auf die nationalen Traditionen zu beschränken, sondern in einem neuen Sinne religiös zu fassen, und auf das Volk, das Volk von Priestern zu übertragen. Diese Übertragung vollzieht und verantwortet der Prophet, daher heißt auch er Messias. Die patriotische Pietät, die Erinnerung an die Glanzzeit der Nation blieb darum doch rege: die guten Könige, Hiskia und vor allen David, der als Dichter wie ein Prophet gilt, werden in poetischer Reminiszenz noch mit der Idee verwoben, als diese bereits aufgehört hatte, ein politischer Begriff zu sein: in dieser Entwicklung vom Priester und König zum Propheten und Volke wurde aus der Amtsperson des Messias, des Sohnes Davids, der Träger einer geschichtlichen Idee.

Geschichtlich nennen wir diese Idee in d e m Sinne: daß sie zum Leitbegriffe der Geschichte wird, und zwar keineswegs ausschließlich in der Tendenz nationaler Geschichte. Denn obzwar die politische Voraussetzung in dem patriotischen Ge-

fühle nachwirkt, daß der Messias der Befreier Israels sei, so lernt der Prophet ja unter dem jüdischen Staate, unter dem Reiche Davids und der Stadt Jerusalem allmählich das Reich Gottes auf Erden verstehen: so wird der Messias, der dieses Gottesreich zu gründen berufen ist, aus einem politischen Gesandten zu einem Bürgen des Glaubens an die Verwirklichung der göttlichen Forderungen auf Erden. Das ist die eminente geschichtliche Bedeutung des Messiasbegriffs. Der Messias wird nicht nur aus einem konventionellen Priester und König zu einem freien Individuum mit subjektiver Befugnis und Verantwortung: er wird auch von den Zweideutigkeiten des persönlichen Heroismus abgelöst. Person muß er freilich bleiben; aber die Person wird zum Symbol eines Zeitalters, in welchem sie selbst, sofern sie dieses darstellt, verschwindet. Der Messias wird, schroff ausgedrückt, zu einem Kalenderbegriff. Anstatt der Person des Messias heißt es später: „die Tage des Messias“. Der Gesalbte wird zur Idee einer geschichtlichen Periode des Menschengeschlechts idealisiert.

Die Disposition zu dieser humanitären, echt religiösen Auflösung eines politisch-nationalen Grundelements enthält der Messias schon in dieser seiner politischen Veranlassung. Denn erste Voraussetzung desselben ist nicht etwa die Blüte des Staates, sondern der Untergang, und zwar die Herbeiführung des Untergangs, die Verkündigung der Strafe des göttlichen Gerichts für ein nationales Dasein und eine politische Führung des auserwählten Volkes, welche der prophetischen Predigt Hohn sprachen. Diese hochverräterische Vorbedingung ist die erste unerläßliche Leistung des Messias. Darnach erst wird die Tröstung möglich, die man gemeinhin für das eigentliche Amt des Messias ansieht. Nach verbüßter Trauer bereitet er in der Wiederaufrichtung des Volkes dem göttlichen Namen neue Verherrlichung. Diese restituierende Aufgabe selbst ist daher keine lediglich politische und nationale, sondern ihrem Ziele nach stets eine apostolische. Die politische Erhebung erscheint deutlich genug als sehnlichst erstrebtes und mit Selbstgefühl gepriesenes, dennoch aber untergeordnetes Mittel für den höchsten Zweck: die Einheit Gottes auf Erden zur einheitlichen Anerkennung zu bringen. Es war daher eine schlichte, unausweichliche Konsequenz des monotheistischen Grundgedankens, dem

das Exil nur zum Durchbruch verhalf: daß der Messias aus dem nationalen Heros und Befreier zum Symbol des Zeitalters der Einen den Einen Gott erkennenden Menschheit wurde.

Die Auflösung des persönlichen Messias in ein geschichtliches Zeitalter bahnt sich schon bei den ältesten Propheten an. Sie wird dadurch erleichtert, daß die Zeit der Strafe als der „Tag des Herrn" bezeichnet wird. „Wehe denen," ruft Amos (5, 18), „die den Tag des Herrn begehren . . . Ist nicht der Tag des Herrn Finsternis und nicht Licht?" Und keine Gunst soll das auserwählte Volk verschonen: „Seid ihr nicht gleich den Aethiopiern, Söhne Israels? Siehe, die Augen des Herrn Jahwes sind auf dies sündige Reich gerichtet, und ich tilge es hinweg von der Erde; nur daß ich nicht ganz vertilge Jakobs Haus . .. Zu selbiger Zeit richte ich auf die verfallene Hütte Davids." (9, 7) Und obwohl hier noch nicht die Einigung der Menschheit geweissagt wird, so tritt doch schon das Gleichnis vom Frieden in der Natur hervor, allerdings nur in der Pflanzenwelt. „Siehe, es kommen Tage, da reichet der Pflüger an den Schnitter, und der Traubenkelterer an den Säemann." (9, 13)

Hosea führt das Gleichnis weiter: „Und für sie schließe ich einen Bund zu selbiger Zeit mit den Tieren des Feldes und mit den Vögeln des Himmels und mit dem Gewürm der Erde. Und Bogen und Krieg und Schwert zerbreche ich aus dem Lande. Und ich verlobe dich mir auf ewig, verlobe dich mir mit Recht und Gerechtigkeit, und mit Huld und Barmherzigkeit. Ich verlobe dich mir mit Treue, und du wirst den Ewigen erkennen." (2, 20) Im Spiegel solches Bundes straft Hosea nun auch ihre Missetat. „Eure Liebe ist wie die Morgenwolke, wie der Tau, der früh vergeht. Liebe verlange ich, nicht Opfer, Gotteserkenntnis mehr denn Brandopfer." (6, 6) Aber, wenn sie sich endlich bekehren, so werden sie „den Herrn ihren Gott suchen, und David ihren König" (3, 5).

Auch Joël weissagt den Untergang im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Beschwichtigung der nationalen Priester: „Zerreißet eure Herzen und nicht eure Kleider und kehret zu dem Herrn, eurem Gott . . . Die Priester mögen sprechen: Schone, Jehova, deines Volkes, und gib dein Eigentum nicht hin zum Hohne, daß ihrer die Völker spotten; warum soll man sprechen unter den Heiden: wo ist ihr Gott?" (2, 13)

„Und es geschieht hernachmals, ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch . . . Und auch über die Knechte und Mägde gieße ich aus am selbigen Tage meinen Geist . . . Dann geschieht es, wer Jehovas Namen anruft, wird gerettet.“ (3, 1) Aber Joël sagt nicht ausdrücklich, ob es Fremden helfen könne, wenn sie Jehovas Namen anrufen. Diese Hauptfrage stellt sich

Micha und beantwortet sie. „Und es wird sein am Ende der Tage, da stehet der Berg des Hauses des Herrn gegründet auf dem Gipfel der Berge . . . und es strömen zu ihm die Völker. Und es gehen viele Nationen und sprechen: Auf, lasset uns hinziehen zum Berge Jehovas . . . . er soll uns lehren seine Wege . . . . Und er richtet viele Völker und bescheidet zahlreiche Nationen in der Ferne und sie schmieden ihre Schwerter zu Hacken und ihre Speere zu Winzermessern; nicht heben Volk gegen Volk das Schwert und nicht lernen sie fürder den Krieg. Und sie wohnen ein jeglicher unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum und niemand schreckt sie auf.“ (4, 1 ff.) Diese Richtung auf die Gesamtheit der Völker hat zur Voraussetzung den Grundgedanken, welchen Micha auf die Frage darlegt (6, 6): „Womit soll ich treten vor den Herrn? Wird der Herr Gefallen haben an Tausenden von Widdern, an Myriaden strömenden Öls?“ — „Er hat dir kundgetan, o Mensch, was gut ist und was Jehova von dir fordert: nur Recht zu üben und Wohltat zu lieben und demütig zu wandeln mit deinem Gotte.“ Die Anrede „o Mensch“ erscheint in diesem menschlichen Katechismus wahrlich nicht zufällig. Denn die humanitäre Tendenz des Messias wird durch Micha deutlicher. Und sie wird typisch und entscheidend. Denn

Jesaia, der kurz nach Micha auftritt, entlehnt von ihm das Bild von dem Berge des Gotteshauses, zu dem die Völker strömen werden und von dem aus Gott sie dermaßen schiedrichten wird, daß sie ihre Schwerter zu Winzermessern umschmieden. Zwar beschwört auch Jesaia das Reis aus der Wurzel Isais und verbindet seinen ewigen Frieden mit dem Thron Davids und seinem Reiche. Indessen kompliziert er diese nationale Reminiszenz mit so allgemeinen Interessen, daß die Anlehnung dadurch als Allegorie durchsichtig wird. Unter den rätselhaften Namen, die er dem Messiaskinde gibt, lautet der eine: „Berater“ und der andere:

„Friedensfürst". Ratschluß Gottes ist aber der stehende Ausdruck für den Willen Gottes. Als Berater wird somit der Mensch zu einem Vollstrecker der göttlichen Vorsehung. So erklärt sich auch der dritte Name: „Vater der Ewigkeit", das ist des Weltalters, welches er heraufführt. Jetzt richtet daher der Messias, nicht mehr Gott selbst, wie in den Versen, die er Micha entlehnte: „Es ruhet auf ihm der Geist des Herrn .... Er richtet mit Gerechtigkeit die Armen und bescheidet mit Billigkeit die Elenden im Volke, er schlägt das Land mit der Geißel seines Mundes, und mit dem Hauch seiner Lippen tötet er den Bösen. . . . Dann weilet der Wolf beim Lamme und der Panther lagert sich beim Böckchen, Kalb und junger Löwe. . . . Ein kleiner Knabe führt sie. . . . Und es spielt der Säugling an der Natter Kluft, und nach der Otter Höhle streckt der Entwöhnte seine Hand aus. Nichts Böses und nichts Verderbliches hören sie auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist das Land der Erkenntnis des Herrn, wie die Wasser das Meer bilden. Und es geschieht zu selbiger Zeit, der Sprößling Isais, der dastehet als Panier für die Völker, zu ihm wenden sich die Nationen und seine Ruhestätte wird Herrlichkeit." (11, 2 ff.) Auch bleibt es nicht bei dem poetischen Kollektivum „alle Völker", sondern mit politischer Bestimmtheit werden Ägypten und Assyrien genannt, der alte Erbfeind und der Urheber des ersten Exils: „An jenem Tage wird Israel sein das Dritteil zu Ägypten und Assyrien, ein Segen inmitten der Erde, welche der Herr Zebaoth segnet und preist: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und meiner Hände Werk Assyrien und mein Erbteil Israel." (19, 24)

Ein Menschenalter vor dem Exil bringt Zephanja einen Ausdruck für diese Verheißung der Völkervereinigung. Mitten in seiner Strafrede erfindet dieser Moralist das Gleichnis: „Dann verwandle ich an den Völkern eine reine Sprache, daß sie mit dieser alle anrufen den Namen des Herrn." (3, 9) Die Völker haben nunmehr Eine Sprache zur Verehrung des Einen Gottes.

Der gewaltigste Messiasprophet ist der große Patriot, der Dichter der Klagelieder Jeremia. Bei ihm dürfte daher eine lebhafte Beziehung auf den nationalen Thron Davids zu erwarten sein. „Siehe, es kommen Tage, da werde ich aufrichten dem David einen gerechten Sproß, der mit Weisheit regiert

und Recht und Gerechtigkeit übt im Lande.“ (23, 5) Also ist dieser Sproß Davids definiert als der „gerechte Sproß“, oder wie es ebenfalls bei ihm heißt: „der Sproß der Gerechtigkeit“. Jeremia hängt nicht blind an den Einrichtungen des nationalen Kultus: „Kehret zurück, abtrünnige Söhne, denn ich bin euer Herrscher . . . ich will euch Hirten geben nach meinem Sinne . . . so wird man nicht mehr sprechen von der Bundeslade Jehovas, sie wird keinem in den Sinn kommen, man wird ihrer nicht gedenken, noch sie vermissen, noch wird eine andere gemacht werden. Zu selbiger Zeit wird man Jerusalem nennen einen Thron Gottes, und es werden sich zu ihr alle Völker versammeln um Jehovas Namen willen.“ (3, 14 ff.) Aber mit welchem Rechte könnte Jerusalem berufen sein, die Bundeslade zu verdrängen, wenn nicht Jerusalem zum Symbol des Gottesreiches würde. Zu diesem Universalismus erhebt sich der Patriot und politische Märtyrer Jeremia, und es war ihm beschieden, einen Ausdruck zu erfinden, der Jahrhunderte nach ihm die Welt erobern sollte. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da ich mit dem Hause Israels und dem Hause Judas einen neuen Bund schließe, nicht wie der Bund, den ich geschaffen mit ihren Vätern, an dem Tage, da ich ihre Hand ergriff, sie auszuführen aus dem Lande Ägypten, . . . sondern dies ist der Bund, den ich schließen will mit dem Hause Israels nach selbigen Tagen: ich lege meine Lehre in ihr Inneres, und in ihr Herz schreibe ich sie, und so will ich ihnen zum Gotte werden und sie mir zum Volke. Und sie werden nicht mehr einer seinen Nächsten und einer seinen Bruder lehren, sprechend: Lernet den Herrn kennen; denn alle werden mich kennen, so klein als groß.“ (31, 31 ff.) Wir haben einen sicheren Maßstab dafür, daß Jeremia nicht etwa nur theoretisch die feindlichen Völker als einstmals zum wahren Gottesdienste berufen ansah; seine dichterische Sprache läßt das unmittelbar menschliche Gefühl für sie erkennen: „Wir haben vernommen den Hochmut Moabs . . . . ich kenne seinen Übermut . . . Darum wehklage ich über Moab, über ganz Moab klage ich.“ (48, 31) Auch Jesaia (16, 9) „weinet über Jaser“, und wie dieser bezüglich Ägyptens, weissagt Jeremia die Wiederherstellung von Ägypten, Moab, Ammon und Elam.

Bis zu dieser Bestimmtheit der politischen Ansicht und

zu dieser Energie des Menschengefühls hatte sich der messianische Gedanke bereits vor dem Exil präzisiert: im Exil mußte daher wohl der Mythus von der Auserwähltheit des Gottesvolkes seine Zweischneidigkeit für das Nationalbewußtsein deutlicher noch kenntlich machen. Lernten die Verbannten doch nicht nur eine theoretische Kultur kennen, sondern auch eine ethische, die bei schwerem Gegensatz zugleich auch Sympathie und Achtung abgewann. Der reinere Polytheismus der Magier entwickelte vom Schicksal der Menschen Vorstellungen, denen die Propheten sich nicht verschlossen. Schon E z e c h i e l nimmt nicht nur den Glauben an die A u f e r s t e h u n g auf, sondern bearbeitet ihn monotheistisch. Aber schon die bloße Berührung mit Menschen anderer Sitten mußte den menschlichen Horizont erweitern. Und als ein mächtiger Eroberer ihnen Achtung schenkt, wie sie dann religiösen Patriotismus standhafter als im eigenen Lande im Elend bewähren, da lockern sich die letzten Schranken des partikularen Messianismus und wie ein Davids Sproß erscheint nunmehr Cyrus. Schon Ezechiel spricht nur Einmal von einem David. Kein exilischer Prophet erwähnt ihn. So erklärt sich die große Veränderung, die in dem 42. Kapitel des Jesaia erfolgt und das ganze letzte Drittel dieser Reden sich durchführt, so daß sie einem besonderen Verfasser von der Bibelkritik zugeschrieben werden: an die Stelle des Messias tritt jetzt der Prophet. Die Zukunft des Gottesreiches ist jetzt nicht mehr vorzugsweise durch die politische Wiederherstellung Israels, sondern durch die Bekehrung der Heiden bedingt. Diese aber wird nicht als das Werk eines wunderbaren Eingriffs, einer messianischen Theophanie, gedacht, sondern als der natürliche Erfolg prophetischer Belehrung und Verkündigung.

Bei dieser Ersetzung des Messias durch den Propheten vollzieht sich in dem Charakterbilde des Messias eine providentielle Wandlung. Der Prophet geht aus dem Volke hervor, in seinen überschwänglichsten Leistungen bildet er daher keinen Gegensatz zum Volke, dessen Tribun er ebenso ist, wie sein Gesetzeslehrer. Dagegen betont er den Gegensatz zu den Naturgewalten, den Königen und den Priestern. Wenn nun gar der Nimbus vom Throne Davids schwindet, so darf dieser Gegensatz in aller Schärfe ausgeführt werden. Der frühere

8

Messias war der gesalbte Dynast oder Hierarch. Der neue Messias soll kein Gewalthaber sein brauchen; der ganze Heroenkultus soll niedergeschlagen werden. So entsteht das ergreifende Bild vom Knechte Gottes, der als ein Elender, Kranker, Verachteter, ein Mann der Schmerzen und der Leiden, ohne Gestalt und ohne Schönheit, wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird und wie ein Schaf verstummt vor seinen Scherern. Man gab ihm bei Frevlern sein Grab. Aber dieser „gerechte Knecht wird durch seine Weisheit viele gerecht machen." Dieser Knecht Gottes setzte den Gesalbten Gottes ab. Aber da er aus dem Volke hervorgeht, so heißt jetzt auch das Volk, wie insbesondere im Deuteronomium, mit erkennbarer Pointe „Knecht Gottes."

Der Gegenstand der religiös-patriotischen Sehnsucht ist nunmehr zu dem streng religiösen Begriffe des Knechtes Gottes an Stelle des gesalbten Königs gereinigt. Damit wird eine andere, ohnehin vorbereitete Konsequenz unumgänglich. Der Knecht Gottes war der Gegensatz zum legitimen Fürsten: warum sollte er mit dem legitimen, dem auserwählten Volke identisch bleiben müssen? Knechte Gottes sind auch im Volke wahrlich nur die Auserwählten. Wie Cyrus haben sich aber auch unter den Heiden manche als religiös befähigt erwiesen. Der neue Titel der neuen Einsicht von dem rechten Gottesdienste konnte daher nicht auf das eigene Volk beschränkt bleiben. So bricht sich der Hauptgedanke des Monotheismus Bahn: daß es der Idee des Einen Gottes widerspricht, daß es dieselbe schwerer als der unkeuscheste Götzendienst verlästert, wenn man die Vorsehung vorzüglich für das Eigene in Bewegung setzt, sei es nun das liebe Vaterland oder der teure Glaube in den überlieferten Formen samt der ehrwürdigen Stammesgeschichte. Das Gebot selbst, wie das Opfer, erscheint als Selbstsucht, wenn es nicht ausnahmslos der Menschheit gilt.

Der Stil des zweiten Jesaia läßt deutlich erkennen, daß er sich bewußt ist, aggressive Konsequenzen des monotheistischen Grundgedankens in seiner Predigt darzulegen. „Siehe, mein Knecht, mein Auserwählter, ich lege meinen Geist auf ihn, das Recht wird er f ü r d i e V ö l k e r ausführen . . . Er ermattet nicht, bis er auf Erden gepflanzet das Recht und auf

seine Lehre die Inseln harren ... Ich mache dich zum Bunde der Völker, zum Lichte der Nationen ... das Frühere, es ist gewesen, neues kündige ich ... Singet dem Herrn ein neues Lied.“ (42,1 ff.) Wer ist nun aber der auserwählte Knecht? Zuvörderst der Prophet selbst und durch ihn und kraft seiner das Volk. „Höret, Inseln, auf mich ... der Herr machte meinen Mund gleich scharfem Schwert. Und er sprach zu mir: Mein Knecht bist du. Israel ist es, an dem durch dich ich mich verherrliche. Ich aber sprach: Vergebens habe ich mich bemüht ... Und nun spricht der Herr, der mich bildete zu seinem Knechte, um Jakob zu ihm zu bekehren: *zu gering ist es*, daß du mein Knecht seiest, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Geretteten Israels zurückzuführen: und so mache ich dich zum *Lichte der Nationen*, daß mein Heil reiche bis ans Ende der Erde.“ (49, 1 ff.) Mit solcher Kraft der Ironie führt sich der neue Prophet, der Knecht Gottes, für die Völker der Erde ein. Aber er läßt es auch anderweit nicht an politischer Deutlichkeit fehlen: „Es spreche nicht der Sohn der Fremde, der sich dem Herrn anschließt: absondern wird mich Jehova von seinem Volke ... ich will ihnen in meinem Hause Denkmal und Namen geben ... einen ewigen Namen. Und die Fremdlinge, die sich dem Herrn verschließen, ihm zu dienen und den Namen des Herrn zu lieben ... die bring ich zu meinem heiligen Berge und lasse sie fröhlich sein in meinem Bethause, denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker.“ (56, 3 ff.) Das ist der neue Beruf des Knechtes Gottes: er beruft alle Völker zum neuen Gottesdienst. Und der Prophet fühlt sich dabei ausdrücklich als Messias. „Der Geist des Herrn Jehova ruht auf mir, weil mich der Herr *gesalbt* hat, frohe Botschaft zu künden den Elenden, mich gesandt hat, zu heilen, die gebrochenen Herzens sind.“ (61, 1) Gesalbt bezeichnet sich der Prophet, eine neue Zeit zu verkündigen. „Siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und nicht wird des Vergangenen gedacht und nicht kommt es mehr in den Sinn.“ (65, 17) Und dabei wiederholt er wörtlich das Gleichnis, mit dem der Erste Jesaia u. a. den Naturfrieden besang: „Wolf und Lamm weiden zusammen.“

Indessen die Bedingungen des neuen Paradieses sind andere geworden. Also ist auch der Begriff des Paradieses, der Be-

griff der neuen Zeit ein anderer. Die Idee des Messias wurde schlechthin zur Idee der Weltgeschichte.

Die Geschichte ist, im Unterschiede von Naturgeschichte, die Entwicklung von sittlichen Wesen. Sittlich werden Wesen dadurch, daß ihre Handlungen einen Zweck verfolgen, der stets über alle Fernsicht des Selbstgefühls hinausliegt. In jeder Nußschale eines sittlichen Gedankens liegt das ganze Himmelreich. Der Thron Davids ist kein sittlicher Zweck, höchstens ein Mittel dazu. Die Person eines Abkömmlings aus diesem königlichen Stamme kann allenfalls ein Sagenelement von geschichtlicher Bedeutsamkeit werden. Die Messiasidee bedeutet den Trost, die Zuversicht, die Gewähr, daß nicht nur das auserwählte Volk, sondern alle Völker insgesamt und einmütig einstmals leben werden, wie die Natur lebt. Das wäre ein Widerspruch, wenn es nicht ein Bild wäre. Der Gedanke, den das Bild treffen soll, liegt in der Anpassung des Begriffs der Zeit an den Begriff der Sittlichkeit. Jetzt wechselt mit Recht alles. Wohl uns, daß es wechselt! Aber soll es immer so bleiben? Soll es kein Einst, keine Zukunft geben, die es verdient, zu beharren? Gibt es keine Zeit des sittlichen Geistes, von Dauer und Bestand, dem Ewigkeit beigemessen werden darf und soll? So wird der Gedanke des „Einstmals, vom Ende der Tage“ zu einem eigenen Inhalte des Messiasbegriffs. Die Tugend ist der Inhalt der Gotteserkenntnis. Die Wohlfahrt und der Friede sind die unschuldigen Beigaben des Inhalts der göttlichen Gebote. Aber darin ist noch nicht das Einst gesichert; die Realität jener Zukunft ist ein Begriff von eigenem Inhalt. Und dieser Inhalt besagt: Es ist keineswegs notwendig, daß die Menschen ewig einen Kampf ums Dasein führen. Weil es heute so geht, wie gestern, darum braucht es morgen nicht zu sein wie heute. Die Zukunft braucht auch nicht gedacht zu werden als eine Wiederholung des Uranfangs, sie liegt nicht in der Dämmerung der Sage: sie ist eine Forderung des Gottesglaubens, und die wundersamste Blüte desselben. Bei diesem Glauben an die Zukunft scheiden sich die Gläubigen. *Die Messiasidee ist die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit.*

Auch vor dem Exil predigen die Propheten von „jenem Tage“, aber sie halten ihn noch für sehr nahe. Denn er be-

deutet ja zunächst den Tag der Strafe und des Untergangs. Nachdem die Strafe eingetroffen und auch zum Teil schon die Strafvollstrecker erreicht hat, die Assyrer wie die Babylonier, da bedeutet jener Tag „das Ende der Tage“ buchstäblich. Ende (Acharith) wird gleichbedeutend mit Hoffnung und Lohn. Das Ende der Tage, die Zukunft der Menschheit, das ist der Ertrag des Völkerlebens, das ist das Zeitalter des Messias. Das Ende liegt weder in der Nähe, noch in blauer Ferne; es ist das Ziel der Weltgeschichte. Es ist die Idee der Geschichte oder die Idee der sittlichen Weltordnung.

Diese Idealisierung des persönlichen Messias zum messianischen Zeitalter bedurfte, das muß man erwarten, noch anderer Vermittelungen; eine so zentrale Idee ist mit den geheimsten Ahnungen des menschlichen Gemütes verwachsen. Eine solche ist der Gedanke der Auferstehung, ein Element der allgemeinen Mythologie, das die Israeliten in Persien vernahmen und einerseits zur Idee der Unsterblichkeit der Seele ausbildeten, anderseits aber mit ihren messianischen Hoffnungen in Verbindung setzten. Schon in den jüngeren Schriften unseres Kanons findet sich diese Mischung, die sich übrigens auch in den Gebeten der späteren Zeiten vielfach erhalten hat. Bei Jesaia, Ezechiel, Maleachi sind Spuren davon erkennbar. Maleachi setzt den Gedanken zu der Elia-Sage in Beziehung und macht den Elias zum Vorboten des Messias. Diesen Elias sehen im Buche Sirach die Seligen, die „in Liebe Entschlafenen“. Bei Daniel endlich und hauptsächlich ist die Hoffnung, daß „die Schläfer im Erdenstaube erwachen“, verbunden mit der Hoffnung auf das Gottesreich, das der „Menschensohn“ bringt. Auch dieser Menschensohn ist der aus dem Knecht Gottes verallgemeinerte Messias. Indem sich nun aber das „ewige Leben“, zu dem die Frommen erwachen, mit dem Gottesreiche des Messias verbindet, so entsteht die neue große Frage: ob diese Verbindung aufrecht erhalten werden darf. Es entsteht die für das Grenzverhältnis von Religion und reiner unabhängiger Sittlichkeit entscheidende Frage nach dem Verhältnis zwischen dem ewigen Leben nach dem Tode und dem ewigen Frieden auf Erden. In gewissem Sinne ist die eine Idee eine Korrektur der andern. Denn des ewigen Lebens werden doch nur die Guten froh. Im ewigen Frieden aber soll es keine Bösen im geschichtlichen Sinne mehr

geben. Und daß dieser fromme Wunsch kein irreligiöser phantastischer, der überfliegenden menschlichen Moral entsprungener ist, dessen machen uns die Propheten sicher, die gerade diesen Glauben fordern. Sollte nun die Idee des Messias zur Idee des Weltfriedens geläutert werden, so kam es darauf an, den Unterschied herzustellen zwischen der Auferstehung der Toten und dem künftigen Zeitalter. Diese schwierige Aufgabe fiel der talmudischen Epoche des messianischen Judentums zu: die Unterscheidung zwischen der „künftigen Welt" und der „künftigen Zeit".

Die talmudische Entwicklung umfaßt nahezu ein Jahrtausend. Dieser große Zeitraum erzeugt vorzugsweise eine religiöse Literatur. Schon diese Tatsache weist auf einen engen Horizont hin. Aber gänzlich abgeschlossen von aller Weltkultur hielten sich die Autoren des Talmud doch nicht. Seit Alexander dem Großen beginnen die Berührungen mit der hellenischen Bildung. Und seit den Makkabäerkämpfen wird die Verständigung ernster.

Den Höhepunkt dieses alexandrinisch-jüdischen Hellenismus bildet nun Philo, der ältere Zeitgenosse Jesu. Dieser monotheistische Platoniker bildet negativ einen wichtigen Markstein in der Geschichte der Messiasidee. Er verfolgt nämlich nicht die prophetische, die geschichtliche Tendenz der Messiasidee, sondern hält nur im allgemeinen die Hoffnung auf die einstige Verbrüderung der Menschen fest, lenkt aber die Bedeutung des Messias vornehmlich in die Richtung der Platonischen Idee. Aber er ist prophetischer Monotheist. Er muß daher vornehmlich eine Idee konstruieren, die bei Platon selbst ausdrücklich nicht genannt ist: die Idee des Menschen.

Die Idee des Menschen ist nur eine unter den unzähligen Ideen, die zusammen die Wahrheit enthalten. Sie ist ein Teil der allgemeinen Vernunft, jenes Logos, der am Anfang war, der der „zweite Gott" oder der „Sohn Gottes" von Philo genannt wird. So liegen hier die Fäden, die in der Christologie weitergesponnen werden, in welcher der Messias in der griechischen Übersetzung als Christus wiederum zur Person wird. Verfolgen wir nun die Weiterführung der Messiasidee in ihrer rein geschichtlichen Bedeutung auf dem eigenen palästinensischen Boden des Judentums.

Neben der alexandrinischen Versöhnung mit dem Hellenis-

mus geht eine minder glänzende Arbeit einher, die die inneren Kräfte des Alten Bundes gerade jenen Griechlingen unter ihnen entgegen mit trotziger Einseitigkeit zur Entfaltung lockte. Trieben schon die Alexandriner mit solchem Erfolge deutende Exegese an den heidnischen Dichtern, wieviel mehr mußte es die Gläubigen reizen, aus jedem Worte und jedem Häkchen der heiligen Bücher einen tieferen Sinn zu erraten. So mochte man hoffen, das Eigene zu hüten und zu mehren gegen alle Schätze der Fremde. War es doch die Zeit der Göttermischung, welche das untergehende Heidentum kennzeichnet. Die jüdischen Aufklärer in Alexandrien konnten den reinen, strengen jüdischen Monotheismus nicht retten. Darin besteht vielleicht die einfachste und entscheidende Rechtfertigung für die Periode des Talmud. Hat er doch selbst unzweideutig Schale und Kern oder Zaun und Lehre unterschieden. Freilich ist der Zaun sehr dicht geworden, und Paulus konnte gegen den Zaun eifern, als wäre er das Gesetz, welches nach dem andern Worte nur erfüllt werden sollte. Wenn nun selbst in dieser von innen und außen schwer bedrängten Zeit, bei aller peinlichsten Spannung auf die eigensten religiösen Interessen der Glaube an die Zukunft der Menschheit, und zwar unter der Einen Bedingung der Anerkennung des Einen Gottes, ohne jeglichen weiteren Glaubensanspruch, zu nicht nur schüchternem, verstohlenem, abgedrungenem, sondern zu kühnem, ja spöttischem und hinwiederum zu glaubensfreudigem und praktisch innigem Ausdruck gelangt — dann beweist sich in solchen Jahrhunderten der Dürre die unerschöpfliche und unverwüstliche Fruchtbarkeit des messianischen Leitgedankens.

Die wenigen Stellen, auf deren Anführung wir uns beschränken müssen, mögen eingeleitet werden durch eine solche, welche den Skeptizismus in der auch heute noch hauptsächlich durchschlagenden Einrede von der göttlichen Langeweile im Staate der Zukunft geltend macht. „R. Chija ben Abba sagt im Namen des R. Jochanan: Alle Propheten insgesamt haben nur für diejenigen geweissagt, welche Buße tun; denn vollkommen Gerechte gibt es nicht; von denen heißt es vielmehr: Kein Auge sah es, Gott, außer dir.“ (Sanh. 99 a) Die Buße also soll für die moralische Kurzweil sorgen.

Derselbe Autor läßt uns auch den Vollzug der Unterscheidung zwischen der „künftigen Welt“ und der „künftigen Zeit“ er-

kennen. Er sagt in demselben Zusammenhang: „Alle Propheten insgesamt haben nur für die Tage des Messias geweissagt; aber von der künftigen Welt heißt es: Kein Auge hat es gesehen, Gott, außer dir. Gott bewirke es dem auf ihn Hoffenden.“ Wird aber das Vorurteil der hoffnungslosen Nüchternheit mit solcher ernsten Sittlichkeit beseitigt, so kann es nicht wundernehmen, daß auch der politische Egoismus zurückgewiesen wird. „R. Hillel sagt: Israel hat keinen Messias, den haben sie verspeist in den Tagen des Hiskia. Darauf sagte R. Josef: das möge der Herr dem R. Hillel verzeihen: Hiskia lebt unter dem ersten Tempel und Zacharia weissagt unter dem zweiten.“ (Sanh. 99 a) Der Talmud aber spinnt in seinem Sprechsaal seine Diskussion ruhig weiter. Eine echt prophetische Agada noch sei angeführt: „R. Josua ben Levi fragte den Elias: Wann kommt der Messias? Er antwortete: Gehe, frage ihn selbst. Wo sitzt er denn? Am Thor der Stadt. Und sein Kennzeichen? Er sitzt zwischen den Armen und den Kranken . . . Da ging er hin und sagte: Friede mit dir, mein Rabbi und Herr. Er antwortete: Friede mit dir. Er fragte: Wann kommt der Herr? Er antwortete: Heute. Da ging er zu Elias zurück: Was hat er dir gesagt? Er hat mich belogen, denn er hat gesagt: Heute wolle er kommen, und ist nicht gekommen. Da sagte Elias: „Heute“ hat er nach dem Psalm verstanden: Heute, wenn ihr auf seine Stimme höret.“ (Sanh. 98 a) Die Tugend also macht den Unterschied zwischen Einst und Heute. Und es ist wirklich die Tugend, die reine Sittlichkeit, die in solchen Stellen des Talmud als Inhalt der messianischen Religiosität gedacht wird. Denn mehrmals und als entscheidend wird die über alles merkwürdige Ansicht ausgesprochen: „Die Gebote, das heißt das Zeremonialgesetz, werden erledigt in der zukünftigen Zeit.“ (Nidda, 61 b.) Daher sagt der Midrasch: „Zwei Glaubensformen hat der Heilige gelobt sei Er auf dem Berge Sinai Israel aufbewahrt: die eine für Israel, die andere für den Messias.“ Oder unverblümter im Midrasch (Midr. Kohel. zu Kap. 2, 1): „In der künftigen Zeit wird der Herr alles gestatten, was jetzt verboten ist.“ Oder (ib. zu Kap. 11, 8): „Jedes Gesetz, das du lernst in dieser Welt, ist eitel vor dem Gesetz in der künftigen Zeit.“ Nur Eine gesetzliche Einrichtung wird von dieser Abrogation ausgenommen: der Versöhnungstag. Denn es soll keine andere Art der

Versöhnung des Menschen mit Gott verstattet werden. Diese Anwendung der Messiasidee ist das Lebensrecht der jüdischen Gemeinde.

So hat uns denn der Talmud an die ethische Würdigung der Messiasidee herangeführt, die mit der kulturgeschichtlichen nahe zusammenhängt. Denn es handelt sich dabei mehr um eine Konsequenz, als um eine Grundlage der ethischen Wissenschaft.

Die Sittlichkeit läßt sich in zwei Hauptgedanken beschreiben. Beide zusammen erst erfüllen den Begriff der sittlichen Welt als einer A u f g a b e des sittlichen Bewußtseins. Der e i n e Gedanke lautet: Das Sittliche erscheint schier unmöglich. Daher muß der Mensch niedrig von sich denken, sein Selbstbewußtsein sogar, die eigentliche Wurzel aller menschlichen Werte, als Selbstsucht verleumden, um die Eitelkeit, die sein Ich beschleicht, niederzukämpfen. Diese Selbsterniedrigung des Menschen, das ist das Geständnis der Sünde. Die Sündhaftigkeit des Menschen ist ein Moment in dem sittlichen Begriffe vom Menschen. Sie fehlt wahrlich auch im Judentum nicht. Mit dem Sündenbekenntnis verläßt der Israelit nicht nur die irdische Welt, sondern es bildet dasselbe einen erschütternden Grundzug unserer Gebete. Aber die Erlösung erfolgt ohne Mittler. „Heil euch, Israel", heißt es in der Mischna, „wer ist es, der euch reinigt, und vor wem reinigt ihr selbst euch? Euer Vater im Himmel." Daher konnte die Erbsünde nicht ein Bestandteil des Glaubens werden. Die Forderung der Sittlichkeit konnte daher nicht als unvollziehbar und als menschlicher Kraft unmöglich erscheinen. „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, euer Gott." Das ist das z w e i t e Moment: das Gute ist m ö g l i c h. Gott fordert die Heiligkeit von seinem Ebenbilde. Dieses zweite Moment charakterisiert positiv die sittliche Aufgabe; das Moment der Sünde ordnet nur die nötige Vorbereitung an. Aber wenn dieses realisierende Moment nicht doch die Sittlichkeit verderben und vereiteln soll, so muß der Begriff der Aufgabe scharf gefaßt werden. Sonst tritt selbstgefälliger Optimismus und Opportunismus an die Stelle des Ideals.

Man könnte meinen, und wir Deutsche sind zumal seit Schiller auf diesen Trost hingewiesen: die echte Kunst und insbesondere die Poesie lehre uns an eine würdige Darstellung

der Menschheit glauben. Und auch die Messiasidee in ihren beiden Richtungen, in der Strafpredigt wider die Sünde, wie in dem Auferstehungsglauben zum Frühling der Menschheit, überall tritt sie im Bunde mit der Poesie auf. Die beiden Jesaia waren Dichter von Dantes Doppelgeiste: sie malen die höllische Sittenverderbnis ihrer Zeitalter und sie besingen das Paradies der Zukunft. In diesem Bunde mit der höchsten Kunst hat sich übrigens die Messiasidee bei einem der allergrößten deutschen Künstler erhalten: sie ergreift das messianisch gestimmte Gemüt in Mozarts Zauberflöte.

Indessen bringt die Analogie der Kunst diese Idee in eine andere, höchst gefährliche Zweideutigkeit: daß sie nur nicht zu einem ästhetischen Schattenbilde ätherisiert werde, und an die Stelle der politischen Aufgabe die schmeichlerische Vorstellung trete: wir haben ja die Kunst, um unsere unersättliche Schaulust am menschlichen Frieden und Glücke zu befriedigen. „Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis." Diese Ansicht tut ebenso der Kunst unrecht, wie dem Messiasglauben. Die echte Kunst stellt menschliche Helden in bürgerlich-menschlichen Kämpfen dar. Sie kämpfen für die ungeschriebenen Gesetze. Sie sind also Vorboten des Messias. Sie kämpfen für die ungeschriebenen Gesetze der Gesellschaft gegen die geschriebenen des Staates. Die moderne Idee der Gesellschaft ist eine Form der Messiasidee und somit innigster Glaube und lebendigste Religion.

Die Messiasidee erkennen wir sonach wie als Höhepunkt, so als Prüfstein der Religion. Religiöse Gesinnung bedeutet uns messianische Religiosität. In der sozialen Frage steht in letzter Instanz das Anrecht der Menschen an der wirklichen geistig-sittlichen Kultur der Menschheit zur Verhandlung. Als die Franzosen in Berlin standen, durfte Fichte in freien Reden an die deutsche Nation es aussprechen: daß es keine Volksschule geben dürfe, sondern allein eine gemeinsame Nationalerziehung. Das ist die Religion, die wir für die Volksschule brauchen. „Es wird voll sein die Erde der Erkenntnis Gottes, wie die Wasser das Meer bedecken." Daß die Religion in der Messiasidee diesen höchsten Inhalt der Sittlichkeit hervorgebracht hat, das ist ein wichtiger Fingerzeig für die Bestimmung des geschichtlichen Verhältnisses, welches zwischen Religion und Sittlichkeit besteht. Aber das ist es nicht, was die herrschende Vorstellung der Gläubigen unter

Religion versteht. Die Frommen der eleganten Welt begünstigen andächtiger das Jenseits, als die geschichtliche Zukunft der Menschheit. Ob der Abgrund der Selbstsucht für den sündigen Menschen jemals abgegraben werden könne? so fragen die seelen- und weltklugen Staatsmänner heute noch, in der Weise des Talmud, der sich vor der Langeweile fürchtet. „Wehe,“ so bescheidet an zahlreichen anderen Stellen der Talmud solchen Unglauben, „wehe denen, die das Ende berechnen, Heil denen, welche hoffen.“

Ziehen wir nun am Schlusse unsern Blick von der Weltbühne zurück auf das Geschick unserer Glaubensgemeinde, so hat sich auch in ihr der politische Saft der Messiasidee kräftig erhalten. Das Schmerzgefühl hat in nur zu verständlicher Weise den Blick und den Gedanken oftmals verengt und verkrümmt. Aber gänzlich verdunkelt konnte der universelle Charakter der Idee auch in den trübsten Zeiten nicht werden. Er ist der Grundgedanke unserer religionsphilosophischen Literatur. Er ist der Polarstern unserer Gebete, deren im täglichen Gottesdienste das erste, Jigdal, und das letzte, Alenu, ihn vornehmlich enthalten. Er bildet die Grundstimmung, die den Neujahrs- und Versöhnungstag als die vorzugsweisen Tage der Andacht und der Erhebung bei der großen Mehrzahl derer auszeichnet, die in ihrer Jugend eine Ahnung von diesen Tagen der Ehrfurcht empfangen haben. Endlich darf es ausgesprochen werden, daß kraft seiner unsere christlichen Mitbürger in Gemeinschaft mit uns das messianische Gebet beten: „Geheiliget werde dein Name. Zu uns komme dein Reich.“ Das ist das Gebet, wie es der Talmud in dem Satze findet: „Jedes Gebet, in dem das Reich nicht genannt wird, ist kein Gebet.“ Trotz dieser innerlichsten Gemeinschaft, die das Vaterunser enthält, und deren urkundliche Richtigkeit wahrlich in jeder Volksschule gelehrt werden sollte, wenn die vielberufene Nächstenliebe der wahrhaftige Inhalt einer konfessionellen Religionslehre wäre, wollte und will man unsere Gleichberechtigung hintertreiben mit dem hinterlistigen Verdachte: daß wir uns nach Jerusalem sehnen. Ja freilich sehnen wir uns nach Jerusalem und tragen Schimpf und Herzeleid darum, daß alle Welt sich nach jenem Jerusalem sehne, nicht aber nach dem himmlischen allein und vorzugsweise, sondern nach dem, in welchem, wiederum nach den Worten des Talmud, „der Heilige, gelobt sei er, einstmals seine Welt erneuern wird“. Diese erneute Welt ist unser

Jerusalem, nicht ein beschränktes Territorium, auf das uns eine moderne Bewegung wieder einschränken möchte, deren Fehler mit einem Worte darin besteht: daß sie unsere religiöse Mission in der Weltgeschichte preisgibt für eine politische Misère oder Opportunität. Israels Beruf aber ist die religiöse Diaspora unter dem Glauben an das Jerusalem der Menschheit.

Diese Sehnsucht hat uns lebendig erhalten, und sobald nur ein Strahl der Frühlingssonne dämmerte, so hat sie uns verjüngt und für die mannigfachen Aufgaben der vaterländischen Kultur befähigt. Denn der Messiasglaube ist ein wahrer Glaube. Und es gibt ein Kennzeichen für denselben, vielleicht ist es das einzige. Jedes wahre Gefühl, mit welchem der Mensch hinauf und höher strebt, erprobt seine Gesundheit hienieden, indem es überschwängliche Gefühle bändigt, natürliche Gefühle aber fördert und erweckt. Die Liebe zum Vaterland ist ein Naturgefühl. Der Helot liebt seine Heimat. Und die Muttersprache ist sein Heimatrecht. Dem Leibzolljuden hat der Messiasglaube die Liebe zur Heimat gedeutet und zur Vaterlandsliebe geweiht. So ist der Messias der Befreier Israels auch im politischen Sinne geworden.

Wahrlich, es möchte kaum ein krasseres Beispiel von geschichtlichem Unrecht und Undank geben als das doppelte Vorurteil: das Judentum habe den Dünkel des auserwählten Volkes erfunden, und die Juden hielten sich für ein solches, weil sie auf den Messias warten. Erwählung bedeutet in religiösem Sinne nichts anderes als geschichtlicher Beruf. Von nationalem Dünkel dagegen hat sich selten ein Volk frei erhalten. Mit dieser Mythologie scheint alle Politik behaftet. Es gab und gibt nur ein Mittel dagegen, das haben die Propheten, die Stifter unserer Religion, erfunden, und sie sind für diese Erfindung in Kerker und Verbannung gegangen. Aber sie entdeckten dabei den Gott Jsraels. Diese Erfindung, mit der sie den nationalen Egoismus bekämpften, und in der sie, und sie allein, die Idee der Menschheit entdeckten, das ist die Idee des Messias.

Die Versöhnungsidee

Die Idee der Versöhnung bezieht sich auf drei Hauptgebiete der menschlichen Kultur: die Religion, die Sittlichkeit in Recht und Staat und auf die Kunst. Denn sie bedeutet erstens die Versöhnung zwischen Mensch und Gott, zweitens zwischen Mensch und Mensch, drittens die Versöhnung des Menschen mit sich selbst. Diese drei Arten lassen sich jedoch nur begrifflich unterscheiden, nicht sachlich trennen. Nur in Vereinigung vollziehen sie die Aufgabe der Versöhnung. Im Ursprung der Kultur sehen wir daher auch die Anfänge der Sittlichkeit mit der Religion verbunden an dem Problem der Tragödie arbeiten. So führen die Anfänge der mit der Kunst verbundenen Religion auf einen Urzustand der Sittlichkeit zurück, der für die dreifache Bedeutung der Versöhnung charakteristisch ist.

Der Fortschritt der griechischen Religion hängt mit der Ausbildung der sogenannten orphischen Theologie zusammen. Diese aber ist nicht unabhängig von der orientalischen Spekulation. Und wir können auch in den Anfängen der israelitischen Geschichte wie bei den Griechen eine Stufe erkennen, auf welcher der Gedanke der Versöhnung noch nicht vorhanden ist. Wie die Griechen jener Urzeit sich unbefangen der Lust und Freude vor ihren Göttern hingeben, so freuen sich auch die Israeliten in den Anfängen ihres Kultus nicht sowohl v o r ihrem Gotte als vielmehr m i t ihm. Diese Anfänge bilden die erste Stufe des Opferkultus. Der Ursprung des Opfers liegt nicht in dem Gedanken, die Gottheit, die durch menschliches Unrecht verletzt ist, durch eine Gabe, als ein Zeichen der Reue, zu versöhnen; sondern in dem naiven Gefühl der Gemeinschaft der Menschen mit ihren Göttern. Wie die Glieder einer Familie und eines Stammes miteinander schmausen, so ist die erste Form des Opfers ein Mahl. Nicht Entsagung wird dabei geübt, sondern Verschwendung, als

Schaustellung von Kraft und Besitz. Höchstens können die Opfer dazu dienen, in den Bund, welchen die Gäste bei diesen Opfermahlen untereinander schließen, auch Gott mit einzuschließen. So entsteht auf dieser Stufe des Opfers der Gedanke des Bundes. In dieser ganzen breiten Mythenschicht ist das Opfer noch außer Zusammenhang mit der Versöhnung, die noch nicht da ist. Der Gott, m i t dem, nicht dem geopfert wird, ist nicht Zielpunkt der Versöhnung. Der Mensch denkt sich noch eins mit seinem Gott, weil er noch nicht entzweit ist mit sich selbst. Erst muß er zwei Seelen in der eigenen Brust fühlen lernen, um als ein höheres Wesen Gott von sich zu trennen: und um dadurch wieder die verlorene Einheit in sich selbst zu finden.

Die Propheten sind es, welche diesen Zwiespalt des Menschen mit sich selbst erwecken. Aber der Widerspruch im Menschen selbst war nicht der erste Angriff ihrer Sittenpredigt. Im Zusammenhang mit der großen Politik eifern sie gegen das bürgerliche Unrecht, suchen also den Widerspruch fühlbar zu machen, in dem der Mensch zum Menschen steht. So kommen sie zum Angriff auf das nationale Opfer. Nicht etwa einen Mißbrauch des Opfers geißelt Amos. Sein Stachel trifft den Widerspruch in dieser Art von Gottesdienst überhaupt. In der ganzen Lebensführung des Menschen soll die Verehrung Gottes zum wahrhaften Ausdruck kommen. Gegen diese neue Ansicht vom Gottesdienst tritt das Opfer in grellen Kontrast. Und als das Opfer später den blutigen Charakter der Furcht und der Entsagung annimmt, da wird der Eifer der Propheten um so bitterer. Im Gegensatz gegen das Böse, als eine Macht im Wesen der Gottheit, kommt der prophetische Gott zu seiner wahren Reife. Gott ist nicht nur der Allmächtige, sondern der Gerechtigkeit und Liebe übt, und Gerechtigkeit und Liebe fordert, und nichts anderes. Der einzige Gott fordert keinen sogenannten Gottesdienst für sich selbst; sondern allein und ausschließlich Recht und Sittlichkeit.

Die Propheten bekämpfen das Opfer kraft der sittlichen Ideen der Zehn Gebote. In deren Mittelpunkt steht das Gesetz des Sabbat, der Eckstein sozialer Sittlichkeit: auf daß dein Sklave und deine Sklavin ruhe gleich wie du. Vom Opfer, das am Sabbat gebracht werde, schweigen die Zehn Gebote, wie sie vom ganzen Opferkultus nichts wissen. Die prophetische Gottesidee entdeckt

eine neue Sünde und eine neue Sühne: die monotheistische Versöhnung.

Sie hat zur Voraussetzung die Erkenntnis des Unrechts im Verhältnis der Menschen untereinander. Dieses Unrecht gegen die Menschen, das ist das Unrecht gegen Gott. Die Versöhnung mit dem neuen, dem wahren Gott erfolgt dadurch allein, daß Neid und Haß unter den Menschen beseitigt werden. Diese Laster spalten den Menschen in zwei Seelen oder zwei Triebe. Die Versöhnung von Mensch und Mensch führt zur Versöhnung des Menschen mit sich selbst. Und in diesen beiden Arten der Versöhnung vollzieht sich die prophetische Idee der Versöhnung des Menschen mit Gott.

Indessen läßt es sich historisch verstehen, daß auf eine so radikale Weise die prophetische Versöhnungsidee sich nicht durchzusetzen vermochte. Der große Aufschwung, den das Volk und seine Propheten im Exile nahmen, ist begleitet von einem energischen Interesse für den priesterlichen Kultus. Es wäre aber unhistorisch gedacht, wenn wir in dieser Richtung auf den Kultus schlechterdings nur ein Hemmnis der prophetischen Sittlichkeit sehen wollten. Die unbefangene Prüfung des Tatbestandes läßt deutlich Licht und Schatten in dieser prophetischen Entwicklung erkennen. Ist doch der erste Urheber derselben der Priester und Prophet Jecheskel. Er läutert einen Grundbegriff in der Ansicht von der Versöhnung; einen Begriff, der im Dekalog selbst noch nicht zu unzweideutiger Bestimmung gekommen war. „Denn ich . . . bin ein eifriger Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern ahndet, am dritten und vierten Geschlecht, wenn auch sie mich hassen.“ So übersetzt die gesamte jüdische Tradition nach der Erklärung des Talmud: „wenn sie in ihren Händen das Werk ihrer Väter ergreifen“. Die Übersetzung „derer, die mich hassen“ ergibt sich auch aus dem Zusammenhang als eine falsche. Die Steigerung schon spricht gegen sie: „der aber Liebe erweiset ins tausendste Geschlecht denen, die mich lieben“. Die Liebe bis ins tausendste, die Strafe nicht über das vierte Geschlecht hinaus. Der wahre Gott ist ein Gott der Liebe. Immerhin aber besteht hier doch noch die Spur eines Zusammenhanges zwischen dem Verhalten des einzelnen und dem Schicksal der Geschlechter. Das ist der mythisch-tragische Gedanke von dem Zusammenhang der Familien in Schuld und Leiden. Dieser Urgedanke, den auch

die neuere Zeit von der Antike aufgenommen, er sollte entwurzelt werden.

Es war bereits Sprichwort in Jerusalem: „Die Väter haben unreife Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder werden stumpf davon.“ Gegen diese Volksweisheit eifert Jecheskel. Der Sohn leidet nicht für den Vater, der Vater nicht für den Sohn; dem schlechten Sohne des tugendhaften Vaters geht es übel, dem guten eines schlechten wohl. „Die Seele, welche sündigt, sie soll sterben.“ Auf diesem Gedanken beruht die Sittenlehre des Selbstbewußtseins. Die Erfassung dieses Gedankens ist der fundamentalste Fortschritt der ganzen Versöhnungslehre. Die Seele, das ist die Person, das Individuum. Die Person unterscheidet den Menschen von einem Gliede in der Kette seines Geschlechtes. Durch die Sünde wurde dieser Begriff des sittlichen Individuums entdeckt. Er wurde für die Tugend entdeckt, aber in der Tugend konnte er nicht entdeckt werden. Das ist das große ethische Verdienst in dem Satze: „die Seele, welche sündigt . . .“ Das Individuum sündigt. Die Sünde fordert ein Individuum. Und so kann diese Seele, diese Person, dieses Individuum auch die Kraft und die Freiheit zur Sittlichkeit erlangen.

Der Mann, welcher eine so tiefe Reform der Volksmoral durchführte, er war zugleich der Urheber des Opferkultus als des Tempeldienstes, in dem die politische Form des alten Judentums bestand. Von dieser Tatsache sollte die Bibelkritik ausgehen. Es ist wahr, daß die Opfer nunmehr mit der peinlichen Genauigkeit eines kirchlichen Zeremoniells bestimmt wurden, nach Ort und Zeit, nach Stoff und Handlung. Es ist wahr, daß das Opfer dadurch als das Hauptgeschäft des ganzen religiösen Daseins erscheinen konnte. Aber es ist dadurch zugleich der Gedanke in Fleisch und Blut übergegangen, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Gott nicht in einer festlichen Feierstunde und nicht nach zufälligem persönlichen Anlaß sich bilden dürfe, sondern beständig das Leben des Menschen erfüllen müsse. Die Sünde suchte die Sühne durch Opfer in der Richtung auf Gott. Der Gottesdienst des Opfers sollte die Sittlichkeit schärfen, die Erkenntnis der Sünde als der Vorbedingung zur Sittlichkeit.

Wir finden daher in Verbindung mit dem neuen Opferdienst andere neue Mittel des Gottesdienstes zur Förderung der Sittlichkeit. In dieser Zeit möchte das Gebet entstanden sein, wel-

ches in den Psalmen den mächtigsten Ausdruck des menschlichen Gemütes erobert hat. Es gibt keinen schwereren Kampf für das menschliche Herz, als den, der Zweifel erregt, als wäre all unser Glaube an die Macht des Guten eitel Wahn und alle unsere Hoffnung auf den Sieg der Wahrheit Illusion. Zu dieser Höhe der sittlichen Zuversicht führt das Gebet empor. Gott ist der Fels, an den sich die sittliche Fernsicht klammert. Dieser Bedeutung des Gebetes für die Verwirklichung des Guten auf Erden entspricht die Wortbedeutung: ringen, kämpfen, daher auch einschreiten, wie ein Anwalt. Das Wort hat dieselbe Bedeutung wie die Wurzel im Worte Israel. Ringen der zwei Seelen in der Brust des Menschen, der zweifelnden, realistischen und der an die Verwirklichung der Idee glaubenden — das ist das Gebet.

Dieses Gebet fehlt dem Polytheisten, obschon keine historische Form so starr ist, daß sie nicht Keime einer andern Form aufkommen ließe. Der Grieche trifft eine Auswahl unter den Göttern, an welchen Gott das jeweilige Gebet sich am passendsten richten dürfte. Solche Erwägung zerstört die Weihe des Gemütes. Auch der Tempel ist nicht für die Betenden da — die hätten nicht Platz darin —, sondern für das Götterbild. Und so viele der Tempel und der Vorplätze für das Opfer waren, die menschliche Person konnte in ihnen allen nicht ihre eigene Einheit finden. Diese Einheit der Seele ist die Losung des Gebetes. Die Vielheit der Orte ließ die Einheit nicht zum Vorschein kommen. Der erste große Schritt, den die neue Opfergesetzgebung tat, war das Verbot des Höhenkultus und die Beschränkung des Opferdienstes auf Jerusalem.

Freilich war diese religiöse Tat zunächst eine nationale. Die Sehnsucht der Verbannten nach Heimat und Vaterland hat sie veranlaßt. Aber sie ist doch auch aus einer Gesinnung heraus entsprungen, welche des Opfers sich zu entwöhnen bereits angefangen hatte; denn im Exil fanden die Versammlungen am Sabbat statt, und waren Gottesdienste ohne Opfer. Es ist daher zugleich ein Zeichen der Loslösung von jener heidnischen Identität zwischen Gottesdienst und Opfer: daß nur in Jerusalem und nur im Tempel dort das Opfern fortan gestattet sein, an jedem anderen Orte aber als Götzendienst gelten sollte. Zugleich unter der Macht dieser neuen Gesinnung erstreben die Propheten des

9

Exils die Wiederherstellung des Einheitsstaates auf der Grundlage der Einheit des Kultus. Sie haben dabei die Aristokratie der Priester nicht lahm legen können, die sie daher von neuem bekämpfen müssen. Aber es befestigt sich so ihr Grundgedanke: „Ihr sollt mir ein Priesterreich sein und ein heilig Volk.“ Im Prinzip ist der Unterschied zwischen Priester und Laie erstickt: „es werde das Volk wie der Priester.“ Die Organisation des Priesterkultus trug die Keime seiner Selbstauflösung in sich. Die Entwicklung der Messiasidee hat dabei wesentlich mitgewirkt, die Berufung aller Völker zum neuen Gottesdienste. In Jerusalem nur soll eine Stätte sein. Aber alle Völker sollen dahin wallfahrten. So wird Jerusalem durch den geographischen Umfang als lokaler Inhalt tatsächlich aufgehoben. Es wird zum Vereinigungspunkt der monotheistischen Menschheit. „Mein Haus, ein Haus des Gebets für alle Völker soll es genannt werden.“ Nach dem Talmud werden 70 Fest-Ganzopfer angeordnet für die 70 Völkerschaften. So wird der Partikularismus der nationalen Einheit, der durch die einheitliche Opferstätte gekräftigt werden sollte, durch das Zusammenwirken des Messianismus mit der Opfergesetzgebung zugleich wieder erschüttert. Und so ist hier ein grundlegender Begriff zustande gekommen. Das Volk sollte verjüngt werden. Entstanden aber ist die Gemeinde. Die Gemeinde Gottes ist nicht nur der Sonderbund der Gläubigen. Sie ist im prophetischen Begriffe die Vereinigung der Menschen über Stände und Völker zur Einheit des Gewissens, zur Einheit der sittlichen Menschheit.

Das Anstößigste in dem ganzen Opferinstitut ist der Priester selbst als Stand und Kaste, und zumal der Hohepriester mit seiner politischen Macht. Aber auch hier hat das scheinbare Hemmnis der freien Sittlichkeit zur tiefsten Förderung derselben geführt. Da der Priester nämlich allein bei dem Opfer fungierte, so trat die opfernde Privatperson dadurch in den Hintergrund; sie braucht nicht einmal dabei zu sein. Anscheinend wird dadurch der Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Opfer gelockert. Der Mensch trat zurück hinter den Priester. Aber der Priester war nicht allein Priester, sondern zugleich Arzt und öffentlicher Aufsichtsbeamter der großen hygienischen Maßnahmen, die daher im Zusammenhang mit dem Opferkultus entstanden. Von Anfang an war er der Richter. Und so übernahm

er nun hier in einer neuen Form das Amt des Strafrichters, eines negativen, und doch nicht eines freisprechenden. Den Zweck aller Strafe sollte er zur Darstellung bringen: die Besserung, die Versöhnung. Das irdische Gericht wurde nicht abgeschafft; aber man darf darum nicht etwa denken, der Priester-Richter trete nur da als Ergänzung für den Strafrichter ein, wo das Vergehen den sakralen Hokuspokus betraf. Es bildet sich vielmehr aus diesem Zeremoniell ein Grundbegriff des sittlichen Bewußtseins: der Begriff der Schegaga, der Sünde ohne Wissen. Es ist nicht etwa Unkunde des Gesetzes, was diese bedeutet, sondern der Ausschluß der Absicht. Den ersten Anlaß zu diesem Gedanken mag das Geschehnis gebildet haben, daß man von einem Verbrechen den Täter nicht kannte. Nach antikem Glauben bedarf in solchem Falle der Ort der Reinigung. Auch im Pentateuch ist die Bedeutung der Schegaga aus solchem Anlaß zu erkennen. Allmählich aber hat er weitergeführt, wie zu der Einrichtung von Zufluchtsstätten für den, der aus solchem Anlaß Mörder geworden. So bereitete sich eine dritte Stufe in der Entwicklung dieses Begriffs vor. Zuerst ist die Sünde aus Unwissenheit diejenige, welche heimlich, ohne Mitwissen der Gemeinde geschehen ist. Auf der zweiten Stufe möchte sie diejenige bedeuten, welche der Mensch ohne Absicht begangen, wobei er sich entweiht fühlt und sich eigentlich doch nicht anzuklagen vermag. Die Befreiung von dieser Last und Angst des Gewissens konnte nur auf der dritten Stufe, die ihr Licht zurückwarf, ganz gelingen. Sind nicht aus einem höheren Gesichtspunkte alle Sünden der Menschen mehr oder weniger unwissentliche? Ist nicht in allen mehr oder weniger das Wissen durch Leidenschaft verdunkelt, oder überhaupt nicht zur Freiheit entwickelt? Es ist das freilich ein zweischneidiger Gedanke, der dem Leichtsinn und der Selbstgefälligkeit das Tor öffnet und die Verantwortlichkeit zu hintertreiben scheint.

Aber es ist doch eben auch der Gedanke des Sokrates, mit dem die wissenschaftliche Ethik beginnt. Nicht minder aber ist es auch der Gedanke der prophetischen Religion. Gott vertritt Recht und Gerechtigkeit, ebenso aber auch Liebe und Versöhnung. Die Gerechtigkeit fordert die Strafe; die Liebe die Versöhnung. Es würde ein Widerspruch darin und somit im Wesen Gottes liegen, wenn ihn der Gedanke nicht aufhöbe: daß alles Vergehen,

9*

so sehr es Strafe verdient, doch nur Versehen sei, also Versöhnung duldet. Zur Durchführung dieses Nichtigkeits-Einwandes höchster Instanz, welchen die Schegaga bildet, ist aber kein Gerichtshof kompetent. Diese Revision liegt jenseits der Methodik der Justiz. Das äußerliche Opferwesen hat einen deutlich erkennbaren Anteil an der politischen Darstellung dieses tiefsten Gedankens menschlicher Moral, wie nicht minder der Gottesidee selbst.

Diese Bedeutung der Schegaga als der Sünde aus menschlicher Schwachheit konnte nur dadurch gegen die Gefahr der Selbstbeschönigung geschützt werden, daß ein anderer Lebensbegriff der Religion ihr zur Seite trat. In demselben 18. Kapitel, in welchem Jecheskel den Begriff des Individuums für Sünde und Tugend feststellt, da lehrt er zugleich die Voraussetzung aller menschlichen Tugend: die Buße. Unser deutsches Wort ist irreführend. Es ist juristischen Ursprungs und entspricht dem, was Chattath früher war, bevor es zum Sündopfer wurde, nämlich Lösegeld. Das hebräische Wort für Buße, Teschuba, bedeutet Umkehr, Abkehr, Rückkehr zum Guten, Einkehr in sich selbst. Der Urheber des Opferkultus ist der Verkündiger der Lehre von der Buße, als der entscheidenden Tat alles Gottes-Dienstes und aller Sittlichkeit.

Hier handelt es sich um das Grundproblem der reinen Sittlichkeit: die Versöhnung des Menschen mit sich selbst. Dürfte und müßte der Mensch seine Fehler lediglich als die Schwächen seiner Natur beurteilen, so wäre er nicht der Urheber seiner Handlungen, so hätte er nicht ein sittliches Selbstbewußtsein. Dieses hat er nur, sofern er es haben will, durch Freiheit und Selbstzurechnung erobert und behauptet. Daher ist der bildliche Ausdruck so lichtvoll: die Umkehr von dem bisherigen Weg. Nicht das Sinnen und Grübeln, geschweige das Sprechen über die Sünde; nicht die behagliche Reue, die auf Erlaß rechnet; in der Umkehr beginnt die Buße. Aber der Weg besagt mehr. Er ist die Zusammenfassung der Handlungen: die Wege Gottes, der Weg des Menschen. Die echte Buße geht nicht auf Einzelnes; sie erkennt die einzelnen Handlungen im Zusammenhang des Wollens und des Tuns, in der Einheit des Menschen. Kein Unrecht ist isoliert im menschlichen Wesen. Die Buße ist der Wegweiser, der das Einzelne eingliedert in die Regel des Lebensweges. Erneuerung des ganzen Wesens, das neue Herz und das neue Gemüt,

das ist die Losung der Buße. So vertritt die Buße die Aufgabe des Selbstbewußtseins in der Religion.

In unserer gesamten religiösen Verfassung und Literatur bildet die Buße den Schwerpunkt. An dem Ausspruch Kains: „Meine Sünde ist größer, denn daß sie ertragen werden könnte," erkennt der Talmud seine Reue und läßt ihn sagen: „Herr der Welt, Himmel und Erde kannst du tragen und nicht meine Sünde?" Dieses prometheische Wort spricht das Selbstbewußtsein der Buße aus, ihrer Kraft und ihres Sieges. Die Buße und die Thora, beide sind nach einem tiefen Wort des Talmud vor der Weltschöpfung geschaffen. Buße und Erkenntnis sind die Vorbedingungen der sittlichen Welt.

Unter den Festen, die im Exil zu eigentlicher Bedeutung ausgewachsen sind, steht obenan der Versöhnungstag, der zum Wahrzeichen des Judentums geworden ist. Und doch war er ursprünglich ein heidnisches Opferfest, worüber noch die Mischna uns belehrt. Aber daß er zu dem geworden ist, was er uns bedeutet, das ist doch im letzten Grunde der Opfergesetzgebung zu verdanken, mit ihrer energischen Richtung auf die Buße im Geiste der Propheten. Der Prophetenabschnitt des Vormittags geißelt das Fasten, bei dem du nicht dem Hungrigen dein Brot brichst und deinem Fleische dich entziehst. Das wird nicht als eine Polemik gegen den Fasttag unseres Jomkippur, wie er allgemach geworden ist, gefühlt. So eins fühlen wir uns an diesem Tage mit dem Geiste des Propheten. Der Prophetenabschnitt des Nachmittags proklamiert in rührender Naivität, wie das auserwählte Volk über die Heiden denkt. Jona weissagt, daß sein Gott Mitleid empfinde über das sündige Ninive. Es hat Buße getan. Das ist die Vesperstimmung. In der Neïla beherrscht Jecheskel das Hauptgebet mit seinem Grundgedanken. Die Perspektive aber entwirft das Morgengebet: „Gib die Ehrfurcht vor dir über alles, was du geschaffen, daß dich anbeten alle Erschaffenen, und daß sie selbst sich zusammentun allesamt in einen Bund." Dieser eine Bund der messianischen Zeit entsteht, wenn alle Menschen selbst ihn bilden. Dieser von den Menschen selbst zu schließende Bund ist die Verwandlung und das Ziel des Bundes, den Gott einst mit Israel geschlossen hat. Der Tag der Buße ist der Tag dieses Bundes. Daher sind unsere Feste der Buße messianische Feste im strengen Sinne. Sie haben den Gedanken, daß die Synagoge

des Ghetto einstmals zum Tempel der Menschheit sich öffnen und sich läutern werde, in die Inbrunst des Gebetes verflochten, in die Verkettung von Gebeten, die vom Abend zum Abend dauern. Und bei der Eröffnung des Festes wird das Wort ausgerufen, das unter allen Leiden der Verfolgung im messianischen Geiste verstanden wurde: „Es werde verziehen der ganzen Gemeinde Israels und dem Fremdling, der unter ihnen weilt; denn dem ganzen Volke gilt die Schegaga." Auf die Erklärung der Sünde als Schegaga gründet sich die Hoffnung auf Versöhnung.

Indessen hat man über der messianischen Fernsicht nicht verabsäumt, die nächsten Pflichten einzuschärfen. Im alten Gebetbuch steht voran der Satz des Talmud, daß der Versöhnungstag die Sünden von Mensch zu Mensch nur dann versöhnt, wenn der Mensch vorher seinen Nächsten versöhnt hat. Die Versöhnung zwischen Mensch und Mensch ist die Voraussetzung, die Vorbedingung zur Versöhnung mit Gott.

Im Talmud wird die Frage erörtert, ob das Sündenbekenntnis vor der Gemeinde abgelegt werden soll. Es ist von weltgeschichtlicher Bedeutung, daß die Entscheidung dafür gefallen ist, und keine Beichte aufkommen konnte. Das Individuum sündigt; aber es bekennt seine Sünde im Chorus der Gemeinde. Die Herrlichkeit Gottes bekennen wir in dem Bekenntnis unserer Sünde. Unsere menschliche Sündhaftigkeit bekennen wir; wir suchen nicht Ablaß für eine einzelne Tat. Das Sündenbekenntnis ist breit ausgesponnen; aber es findet sich keine einzige leise Andeutung von der Uebertretung eines Zeremonialgesetzes. Nur die Verhältnisse der Menschen untereinander und des Menschen zu sich selbst sind in den Al Chet zu Worte gekommen: die Demut, die Gewissenhaftigkeit in Bezug auf Ruf und Ehre des Nächsten; die Sünde des Gedankens, in ihr wurzelt die des bösen Triebes und der bösen Zunge. Der Hochmut wird gezeichnet, und die Verleumdung wird nicht nur durch die Stumpfheit des Herzens getroffen, sondern durch ein tiefes Wort, das nicht genug bewundert, nicht tief genug beherzigt werden kann: der Haß wird als eitler, grundloser Haß bezeichnet. Nirgend wird eine Sünde gegen Gott genannt, nur die der Entweihung des göttlichen Namens. Sie ist die Kehrseite der kardinalen Tugend: der Heiligung des göttlichen Namens. Diese aber ist zugleich die höchste menschliche Tugend. Sie bedeutet in der Sprache unserer Religion die

Anerkennung des Gottesreiches, das ist des Sittengesetzes. Diese Anerkennung ist der Inhalt der Anbetung, der Aboda, welche den Höhepunkt des Tages bildet mit ihrer messianischen Zuversicht. Mit diesem Hymnus im Herzen, dem Schluß aller unserer Gebete, sind das ganze Mittelalter hindurch ungezählte Tausende den Märtyrertod gestorben. Zu der menschlichen Schwachheit, die in dem Sündenbekenntnis so scharf und genau durchgeprüft wird, bildet das Gedächtnis der Märtyrer einen ergreifenden Kontrast.

Wir sind jetzt bei dem Punkte angelangt, der die Versöhnung mit Gott betrifft. Wir haben gesehen, daß das Opfer den tiefen Gedanken der Schegaga geschaffen hat. Für den Frevel, der mit Bewußtsein begangen war, gab es kein Opfer. Auf der Schegaga ruht auch der Versöhnungstag. Wirkliches Unrecht sühnt er nicht. Von der Pflicht der Versöhnung mit den Menschen entbindet er nicht. Der Sünden gegen Gott aber wird in dem Sündenbekenntnis gar nicht gedacht. Sollte etwa die Meinung sein, daß es solche Sünden überhaupt nicht gäbe? Was bedeutet dann aber die Versöhnung mit Gott?

Wenn alle Irrgänge des menschlichen Herzens durchmustert sind, und aufrichtige Buße für neue Kraft zum sittlichen Kampfe gesorgt hat, dann meint man, sage der Moralist, jeder Skrupel sei fortan selbstquälerische Grübelei und unfruchtbare Schwärmerei. Ein solcher nüchterner Moralismus vertritt jedoch keineswegs den tiefsten Standpunkt der Ethik. Es ist ein Vorurteil, daß nur die Religion die Schranken der menschlichen Tugend zur Anerkenntnis brächte. Die menschliche Sittenlehre beruht zwar auf dem Prinzip, daß das Sittengesetz das Selbsterzeugnis der Vernunft sei. Aber nicht minder bringt die Ethik andererseits den Gedanken zu Ausdruck und Folge: daß alle menschliche Tugend unzulänglich sei. Alle Gebote der Sittlichkeit sind und bleiben Aufgaben, die nur annäherungsweise zu lösen sind. In diesem Punkte also besteht keine Differenz zwischen Religion und Sittlichkeit. Die Unterscheidung entsteht vielmehr erst darin, daß die Religion diesen Gedanken zu ihrer Voraussetzung hat. Daher ist ihr die Sittlichkeit nicht sowohl die Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes, als vielmehr die Offenbarung Gottes. Daher leitet sie alle Versöhnung der Menschen untereinander und des Menschen mit sich selbst aus der Versöhnung des Menschen mit

Gott ab. Hier liegen die großen Gefahren der einseitigen Religiosität, sofern sie mehr das andächtige Schwärmen als das gute Handeln fördern. Zugleich aber liegen hier die Wurzeln ihrer Weltmacht und wahrlich auch die guten. In der Versöhnung mit Gott sucht der Mensch nicht sowohl die Ergänzung seiner Kraft, als vielmehr den Grund seiner Schwäche: er deklariert seine Endlichkeit. Im Talmud spinnt sich eine Diskussion an das Bibelwort an: „Besser, der Mensch wäre nicht geboren, als daß er geboren ist.“ Die Entscheidung zwischen Hillel und Schamai wird in dem Satze gegeben: „Da der Mensch geboren ist, so muß er sein Heil in der Buße suchen.“ Die Buße hat das Bild geschaffen von dem göttlichen Gerichte. Das Sündenbekenntnis ist die Rechenschaft, die der Mensch vor Gott ablegt. Der Versöhnungstag ist der Tag des Gerichtes. Gott ist der Richter. Und der büßende Mensch wird gerichtet und versöhnt. Es gibt keinen Verdammten.

Es ist sehr lehrreich, daß am Versöhnungstage, der doch der Tag des Gerichtes ist, die feierliche Anrufung Gottes nach den Worten geschieht, welche als die dreizehn Eigenschaften Gottes bezeichnet werden: „barmherzig und gnädig usw., er bewahrt die Liebe ins tausendste Geschlecht, vergibt Missetat und Sünde.“ Und während es in der Urschrift weiter heißt „lässet aber nicht ungestraft“, so wird für die gottesdienstliche Formel der Wortlaut abgebrochen, und das beibehaltene Wort ונקה als die 13. Eigenschaft positiv genommen, so daß es nunmehr heißt: „und er macht schuldlos.“ An dem Tage, der der Gerechtigkeit gestiftet ist, soll nur die Barmherzigkeit angerufen werden. Beide sind identisch. Daher gibt es keine Verdammnis und keine ewigen Höllenstrafen. Der Gedanke daran wird verworfen. Auch die Strafe ist Gnade. Sie besteht in den Leiden der Liebe. Gott richtet über den Menschen, der Fleisch und Blut, Staub und Asche ist. Die Gnade Gottes ist der Wechselbegriff zur Menschenschwäche. Die Mitteilung der Gnade ist an keine weitere Veranstaltung geknüpft. Jede Vermittlung der Gnade wird nicht nur verworfen, sondern als nicht sinngemäß verworfen. Die Gnade Gottes vollzieht an und für sich das Verhältnis zum Menschen. Es darf keinen Mittler für dieses an sich bestehende Verhältnis geben. Die Unmittelbarkeit Gottes ist der Grundbegriff der Erlösung und Versöhnung. Gott ist die Liebe — er hat nichts weiter zu tun, um sie mitzuteilen. Und die Menschen haben nichts anderes zu tun,

als die Buße mit ihren Folgen und Zeugnissen, um der Gnade teilhaft zu werden. Der Begriff Gottes, als der Liebe, schließt den Mittler aus. Und ebenso widerspricht der Begriff des Menschen nach seinem Verhältnis zu Gott dem Begriff eines Mittlers. Die Unmittelbarkeit Gottes fordert die unmittelbare, selbständige Sittlichkeit des Menschen.

An diesem Zielpunkt unserer Betrachtung haben wir nun des Einflusses zu gedenken, den selbst auf diese innerste Entwicklung der jüdischen Religion das Opferwesen gehabt hat. Der Mensch, sagten wir früher, trete zurück hinter den Priester. Aber nicht allein der Mensch tritt zurück; sondern auch Gott. Der Priester opfert, und der Priester sühnt. Ein Verhältnis zwischen Mensch und Gott wird dabei nicht dargestellt. So lernte der Israelit von der Vorstellung sich entwöhnen, daß Gott ein Partner sei bei seiner Opfergabe. Beim Opfer steht ihm nur das Verhältnis zum Priester vor Augen. Der hilft ihm bei seiner heidnisch-menschlichen Art Entsagung zu üben und Dankbarkeit und Reue zu betätigen. Gott aber bleibt dabei aus dem Spiele. Gott tritt erst in das Verhältnis ein, wenn er Buße tut. In der Heiligen Schrift wird an keiner Stelle Gott als der Sühner beim Opfer bezeichnet; sondern allein der Priester. Die andere Devise des Versöhnungstages, nächst der von Schegaga, lautet: „denn an diesem Tage wird er euch sühnen, um euch zu reinigen von allen euren Sünden. Vor dem Ewigen sollt ihr rein sein.“ Dieser Er ist nicht Gott, sondern der Hohepriester. Er sühnt. Gott ist es, vor dem die Reinheit sich vollziehen soll. Gott ist der Zielpunkt der Reinigung und der Buße. Er ist der Gott der Liebe. Das Opfer erweckt und erwirbt die Liebe nicht. Das Opfer ist keine Genugtuung für seine Strafgerechtigkeit. Er ist vollständig latent beim Opfer. Beim Opfer fungiert der Priester.

Diese Steigerung der Reinigung des Priesters zu der Reinheit vor Gott ist der eigenen sittlichen Arbeit des Menschen zustatten gekommen. Nicht schon durch das Opfer des Priesters wird der Mensch rein, sondern erst vor Gott, d. h. durch sein eigenes heiliges Streben, die Reinheit zu erringen. In diesem Streben vollzieht er das Verhältnis zu Gott, wird Gott sein Ideal. Die Mischna hat das Bewußtsein des Judentums von seiner weltgeschichtlichen Wahrheit in dem Satze formuliert: „Heil euch, Israel, wer reinigt euch und vor wem reinigt ihr selbst euch?:

es ist euer Vater im Himmel.“ Der Nachsatz ist die Korrektur des Vordersatzes. Nur durch Selbstreinigung kann die Reinheit vor Gott zustande kommen. Das Gebot der Heiligkeit folgt auch in der Thora auf das Gebot der Selbstheiligung. „Und ihr selbst sollt euch heiligen, und ihr werdet heilig sein.“ Aus diesem Gesichtspunkt faßt Maimonides das ganze Zeremonialgesetz auf. Am Opfer hat sich diese Ansicht wundersam bewährt. Der Opferdienst hat aufgehört, man darf sagen, nicht weil der Tempel zerstört wurde, sondern weil er selbst innerlich sich überlebt hatte. Und er bildet in unseren Gebeten nur eine verklungene Sage aus der nationalen Vergangenheit. Das Christentum aber hat den Gedanken des Opfers zur Grundlage seiner Versöhnung gemacht. In ihm opfert sich Gott, um den Menschen zu erlösen. In Messe und Abendmahl ist dieses Opfer Gottes der Inhalt. Und so ist der Gedanke des Opfers der wichtigste Inhalt alles christlichen Gottesdienstes. Unser Gottesdienst ruht auf dem Glauben an den Gott der Liebe, dessen Wesen die Liebe ist, und der dem Gedanken des Opfers entrückt ist.

Als die Jünger um die rauchende Tempelwüste klagen, belehrt sie Rabbi Jochanan ben Sakkai, daß an Stelle des Altars sie die Werke der Liebe besitzen. Und er bittet nicht um Erhaltung des Tempels, sondern um die Erlaubnis zur Errichtung eines Lehrhauses in Jamnia. Die Lehre und die Buße haben den Opferdienst erledigt. Mose kam mit den zweiten Gesetzestafeln am Versöhnungstage vom Sinai herab. So ausdrücklich wird die Versöhnung als Zweck der Lehre bezeichnet. Und die Lehre muß mit der ganzen Energie des Geistes erarbeitet werden. „Das Studium der Lehre übertrifft alle guten Werke.“ Die Lehre bildet die Vermittlung zwischen Mensch und Gott, wie die Vernunft des Menschen göttlichen Ursprungs ist. „Die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig.“ Nach diesem Satz des Hiob konnten Jbn Esra und Maimonides sagen: „Der Mittler zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft.“ So wird die Frömmigkeit der Vernunft und der Wissenschaft nicht entgegengesetzt. „Auf drei Dingen besteht die Welt: auf der Thora, dem Gottesdienst, das ist die Buße, und den Werken der Liebe.“ Gegen die Kraft der Buße ist der Glaube zurückgetreten. Er bedeutet nach der hebräischen Wurzel die Treue, die Festigkeit der Gesinnung. Dieser Wurzel

gehört das Amen an, das die Welt durchklingt. Die Lehre und die Buße sind die Quellen, aus denen notwendig die Werke der Liebe entspringen. Wir haben keinen Priester. „Der Tisch in jedem Hause sühnt.“ Der Tisch der Familienzucht und Familiensitte, der zugleich der Tisch der Wohltätigkeit ist, er ist der jüdische Altar geworden.

Das Opfer ist verschwunden. Und aus dem Schutte des Altars ist die erhabene Versöhnungsidee des Judentums erblüht. Unter den Leiden und unter den Sonnenblicken der Jahrtausende haben wir sie aufrechterhalten. Sie ist der Leitstern in der Wanderschaft des ewigen Juden. Und ob wir auch gerade jetzt wieder, wie im Mittelalter, unter den Folgen des Opferglaubens die schwerste Kränkung erleiden, welche, wenn ihr nicht Einhalt getan wird, die gesittete Welt in Verwilderung bringen müßte, wir halten fest, unverbrüchlich und unerschütterlich, an der Zuversicht, daß der wahre Gottesdienst, von den Schlacken historischer Vergänglichkeit gereinigt, zur Anerkennung kommen werde. Dann wird das Prinzip der jüdischen Versöhnung zur reinen allgemeinen Lehre werden: durch den Menschen selbst, und nur durch ihn selbst vor Gott.

Der Tag der Versöhnung

Versöhnung des Menschen mit Gott, das ist das ganze Problem der Religion. Daher ist erste Forderung der Religion: daß der Mensch der Versöhnung mit Gott bedarf, da sein Streben und Tun in Widerspruch steht mit der Aufgabe, die ihm Gott für sein Dasein gestellt hat. An diese erste Forderung aber schließt sich die zweite an: daß der Mensch der Versöhnung mit Gott ebenso fähig, als bedürftig sei.

In diesen beiden Forderungen unterscheidet sich die Religion, als Monotheismus, von allen Abarten, die den Anschein der Religion annehmen, insbesondere vom Pantheismus. Wenn nämlich Gott immanent gedacht wird in allem, was Natur ist, vorzugsweise daher auch im Menschen, so braucht der Mensch keinen Zwiespalt mit Gott, an dessen Sein er ja Anteil hat, anzuerkennen. Noch weniger aber kann er die Versöhnung mit Gott, die er nicht erst anzustreben hat, als ein Ergebnis seines Strebens anerkennen. Es gibt da keinen Widerstreit zwischen Gott und Mensch, und so ist auch die Versöhnung mit Gott kein Ziel des Menschenlebens.

Die Religion ist Monotheismus, und dies will sagen: Gott ist nicht nur Einer, der eine Mehrheit ausschließt, sondern er ist einzig. Sein Sein ist das einzige Sein, und alles andere Sein, die Natur, wie der Mensch, können ihr Sein, ihre Abart von Sein nur aus dem einzigen Sein Gottes herleiten. Gleichheit oder gar Identität zwischen Natur und Gott, und so zwischen Mensch und Gott ist Aberwitz, ist Mißverstand des Begriffs vom Sein. Und dieser Mißverstand wird zum Frevel, wenn es sich nicht mehr allein um die Metaphysik des Seins handelt, sondern um die Ethik, um den Unterschied von Gut und Schlecht. Der Pantheismus nivelliert diesen Unterschied. Die Einzigkeit Gottes dagegen gewährleistet die Vorherrschaft des Guten auf Grund seiner Scheidung vom Schlechten. Und aus der Scheidung zwischen Gut und Schlecht

erst begründet sich die Scheidung in ihren letzten Tiefen zwischen Wahr und Falsch.

Der Mensch ist zum Guten geschaffen, und auf das Gute hin ist seine Aufgabe, mithin sein Streben gerichtet. Aber dem Guten widerspricht in den Erscheinungen des Menschen das Schlechte, wie dem Wahren das Falsche. Wie sein endlicher Geist dem Falschen zum Opfer wird, so auch sein endliches Streben dem Schlechten. Es liegt in der Natur seiner Abart des Seins, seines Mangels, seiner Endlichkeit, daß er am Schlechten Anteil nimmt, ebenso wie am Irrtum. Es steht keineswegs so, daß er nur an dem Schlechten Anteil hätte; er ist keineswegs böse nach seiner Natur, d. i. nach seiner göttlichen Aufgabe; aber wie er keine Identität mit dem göttlichen Sein hat, so hat er daher auch keine Identität mit dem Guten; ebensowenig wie mit der Wahrheit. Und dennoch ist die Wahrheit seine Aufgabe und sein Ziel, und ebenso das Gute. Er wird schlecht, aber er ist niemals böse; denn er bleibt immer das Geschöpf Gottes, der der Urheber und der Bürge des Guten auf Erden ist.

Aus dem reinen Monotheismus allein konnte das reine Problem der Erlösung zur Entwicklung gelangen, wie der Tag der Erlösung, diese Höchstgestalt des Judentums, sie vollzogen hat. In der Sprache des Deuteronomiums könnte man sagen: Wo ist ein Volk, das einen Tag der Versöhnung hat? Und wenn es noch eines geschichtlichen Beweises bedurfte, daß die Pharisäer echte, wenngleich einseitige Fortsetzer der Propheten sind, so hat der Tag der Versöhnung diesen Beweis erbracht; denn die Pharisäer, die Weisen des Talmud haben aus dem biblischen Opfertage des Hohenpriesters mit der wunderbaren Konsequenz des monotheistischen Grundgedankens ihn geradezu geschaffen.

Ein Tag der Versöhnung? Muß nicht das ganze Leben der Versöhnung gewidmet sein? Die Frage erledigt sich durch die Gegenfrage: eine Feier, ein Kultus des Gottesdienstes? Muß nicht das ganze Leben ein unaufhörlicher Gottesdienst sein?

Darin aber eben besteht der Sinn des Kultus, der Sinn einer besonderen symbolischen Feier des Gottesdienstes: daß der Gottesdienst des gesamten Menschenlebens als der Sinn des Menschenlebens erkannt werde. Der Kultus ist das Symbol, das Muster des Symbols: welches dem ganzen Menschenleben den Spiegel

vorhalten, sein Ideal errichten soll. Und was vom Kultus überhaupt gilt, das bringt zur vollendeten Darstellung der Versöhnungstag: der Tag, als Symbol der Zeitlichkeit überhaupt.

Der Mensch ist zum Guten erschaffen, zur Hervorbringung und Entwicklung des Guten. Er ist nicht dem Schlechten verfallen, dem er in seiner Endlichkeit nicht entgehen kann. Er ist der Versöhnung mit Gott fähig. Er kann sie erlangen, wenn er sie sucht, mit der ganzen Kraft seines Wesens sucht. Diese Kraft des Menschenwesens hat der Jom Kippur entbunden und großgezogen, und in ihm hat er die unerschöpfliche Kraft der jüdischen Religiosität erschaffen und lebendig erhalten.

Der Mensch erstrebt die Versöhnung mit Gott: was kann er Höheres erstreben? Wenn anders die Identität mit Gott ein Widersinn ist, so bleibt die Versöhnung mit Gott das einzige Ziel des Menschen. Daher ist die Versöhnung nichts anderes und nichts Geringeres als schlechthin die Erlösung des Menschen von den Widersprüchen seines Wesens. Sie ist daher mehr als nur Erlösung von der Sünde, insofern sie nicht nur die vergangenen Sünden abschüttelt, sondern überhaupt die Überwindung der Sünde vollzieht, die Abschneidung des Schlechten im Menschen von seinem Anteil am Guten.

Die Versöhnung mit Gott ist die Erlösung des Menschen von der Sündhaftigkeit, als seiner angeblichen Natur. Sie erlöst ihn nicht von der Natur seiner Endlichkeit, nicht von seinem irdischen Schicksal, von seiner menschlichen Endlichkeit. Solche Bedeutung der Erlösung fiele in die Abwege des Pantheismus. Die Erlösung, welche in der Versöhnung wurzelt, läßt dem Menschen unversehrt und unbeschönigt seinen Bestand in der irdischen Sinnlichkeit und Weltlichkeit. Die monotheistische Erlösung schnellt den Menschen nicht hinüber in ein Jenseits, welches nur den Trost bedeuten könnte für sein unersetzliches Leiden; sie hebt ihn nicht über die gradlinige Fortsetzung seines irdischen Daseins hinweg. Sie erlöst ihn auch nicht vom irdischen Leben mit seinen Pflichten und Hoffnungen; sie erlöst ihn nur von dem Schein seines unauflöslichen Anteils am Schlechten, dem er nach seiner Endlichkeit nicht entrückt, aber auch nicht verfallen ist. Die Erlösung von der Sünde ist nicht etwa Erlösung von der Menschlichkeit; sie ist nicht deren Aufhebung, sondern Versöhnung des Menschen mit Gott. Der Zwie-

spalt zwischen Mensch und Gott wird geschlichtet, wenngleich nimmermehr in Identität aufgehoben.

So ist der Tag der Versöhnung der Sonnentag der monotheistischen Menschheit. Der Mensch hat die Kraft, die Versöhnung mit Gott anzustreben. In dieser Kraft ist er Mensch. Und Gott hinwiederum hat den höchsten Sinn: diese Versöhnung mit dem Menschen zu gewährleisten. Demgemäß ist sein Wesen in der Versöhnung beschlossen. Liebe und Gerechtigkeit blieben ein Gegensatz in Gott, wenn dieser nicht durch die Versöhnung aufgehoben würde. Daher erklären sich die vielen Ausdrücke, welche unter den Eigenschaften Gottes die Liebe und Gnade, die Langmut und die Treue bilden: sie bezeichnen alle nur die Grundeigenschaft der Versöhnung. So stellt der Psalm „gut und verzeihend" zusammen. Was könnte die Güte Gottes auch anderes bedeuten als die Vergebung und die Versöhnung?

Die großen Konsequenzen des Monotheismus aus diesem Wesen Gottes sind unausweichlich. Die erste ist: Kein anderer kann die Versöhnung bewirken als nur Gott allein. Er ist der Einzige, weil nur er allein die Versöhnung bewirken kann.

Und ebenso ist die andere Konsequenz unausweichlich: Auch Gott kann mit seiner Gnade nur demjenigen Menschen die Versöhnung erwirken, der den Anteil am Guten anstrebt, und daher die Sünde als solche erkennt und sich von ihr loszureißen strebt. Ohne die sittliche Menschenarbeit der Buße könnte auch Gott nicht mich erlösen. Der einzige Gott hat mir den Anteil am Guten gegeben. Ich muß daher vom Anteil am Bösen mich selbst lossprechen.

Und endlich die dritte Konsequenz: Versöhnung und Erlösung bedeutet nicht die Befreiung vom menschlichen Dasein in seiner irdischen Endlichkeit; sonst würden beide zur Illusion. Indessen erwirken sie nicht Schattengebilde, sondern Ideale für die sittliche Lebensarbeit des sterblichen Menschen. Mit dem Tode und mit dem Jenseits hat die Erlösung nichts gemein; sie ist nicht Erlösung vom irdischen Leben, seinen Schmerzen und seinen Leiden, sondern allein von seinen Irrungen und Verfehlungen.

Der Tag der Versöhnung folgt auf das Neujahr, welches der „Tag des Gerichts" ist. Und dieses Gericht ist nicht das jüngste, sondern das Weltgericht des irdischen Daseins, welches

dieser Tag symbolisch darstellt für das alltägliche Gericht Gottes an den „Schöpfungen der Welten", wie es so schön in einem Hymnus dieses Tages heißt.

Weltgericht, Versöhnung und Erlösung gehören zusammen, schließen sich zu einem Begriffe zusammen, in welchem der absolute Monotheismus im Judentum sich vollendet hat. Rabbi Akiba hat in der Mischna das große Wort gesprochen, welches noch keine Ethik übertroffen hat: „Heil euch, Israel! Wer reinigt euch, und vor wem reinigt Ihr selbst euch! Es ist euer Vater im Himmel."

Die Nächstenliebe im Talmud

Als ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet

Die Fragen des Königlichen Landgerichts lauten:

1. Ob die in dem Talmud enthaltenen Vorschriften des Glaubens und der Sitten als bindende Gebote für die gläubigen Juden anzusehen sind und eine Beschimpfung des Talmuds als eine Beschimpfung der jüdischen Religionsgemeinschaft oder einer Einrichtung derselben anzusehen ist.
2. Ob in dem Talmud steht: „Das Gesetz Mosis gilt nur vom Juden zum anderrn, auf Gojims hat es keinen Bezug, die dürfen sie bestehlen und betrügen."

Daß ich der Aufforderung des Kgl. Landgerichts zufolge in dieser Streitsache als Sachverständiger auftrete, bedarf persönlicher Erklärung, da ich als Lehrer wie als Schriftsteller auf anderem Gebiete tätig bin als auf dem der jüdischen Altertumswissenschaft, und andererseits in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes auch als „gläubigen Juden" mich nicht bekennen darf.

Ich bin als Knabe bereits von meinem Vater im Talmud unterrichtet worden und habe neben dem Gymnasium bis ins dritte akademische Semester das Studium des Talmud betrieben, so daß mehr als zehn Jahre meiner Jugend dieser Beschäftigung zum Teil gewidmet waren. Später habe ich nicht mehr im Zusammenhange den Talmud studiert, sondern nur Stimmungen nachgebend die alten Folianten aufgeschlagen. Ich bin somit nicht Sachverständiger in dem Sinne, der zu fordern und für die Breite und Sicherheit der rein wissenschaftlichen Erkenntnis auf diesem Gebiete höchlich zu wünschen wäre: ich lese den Talmud nicht als semitischer Philolog und Altertumsforscher. Auch bin

ich nicht vollständig genug mit der religionsphilosophischen Literatur der jüdischen Dogmatik vertraut, um als Theolog über die Glaubens- und Sittenlehre des Talmud, die in der späteren Dogmatik bis zu Moses Mendelssohn und seiner Schule kommentiert wird, wie ein wissenschaftlicher Sachverständiger beschlagen sein sollte, urteilen zu können.

Dennoch habe ich geglaubt, in diesem Falle durch sorgsame Arbeit zu Wort und Eid mich rüsten zu sollen; und ich denke, daß ich hierbei auch meinem Amte diene. Denn der Wahrheit die Ehre zu verschaffen, insbesondere auch den geschichtlichen Wahrheiten auf dem Gebiete der moralischen Ideen, das hat zu allen Zeiten als Sache der Philosophie gegolten. Und die Kriterien für die Gewißheit der menschlichen Überzeugungen hat die Philosophie aufzustellen und gegen die Affekte des Hasses wie der Liebe als Sache der Vernunft zu verteidigen.

Wenn es sich nun um unsere Klassiker handelt, um die Lebens- und Weltanschauung unserer Dichter, so hat der Philosoph die anerkannte Befugnis, darüber zu urteilen: und dennoch lese ich unsere klassische Literatur weder als germanistischer Philolog noch als moderner Literarhistoriker. In ähnlicher Weise, nämlich auf Grund einiger Belesenheit im Talmud und genauerer Bekanntschaft mit der Dialektik desselben, denke ich über „die im Talmud enthaltenen Vorschriften des Glaubens und der Sitten“ urteilen zu können — und da ich dieses Maß von Kenntnis habe, als Philosoph urteilen zu sollen.

Denn, abgesehen von allem persönlichen Verhältnis, ist nicht bloß das Interesse der Philosophie an der hier vorliegenden Frage beteiligt, sondern für die objektive Erörterung derselben sogar sollte man ihrer Leitung nicht gänzlich sich entziehen. In allen literarischen Fragen der Moral ist, was die Wertschätzung der moralischen Ideen betrifft, der Philosoph sachverständig. Der historische Mensch steht unter dem Vorurteil, daß die Moralsysteme, die philosophischen wie die religiösen, hauptsächlich in dem Inhalt der Sittenvorschriften sich unterscheiden; und die Meinung, daß in dem Inhalt der Unterschied bestehe, bestehen könne und bestehen müsse, hat der bekannten philosophischen Diskussion geschadet, welche über die Frage von der Anlage des Menschen zur Sittlichkeit die Geschichte der neueren Ethik durchzieht.

Indessen liegt der Unterschied in den Moralsystemen keineswegs vorzugsweise im Inhalt der Vorschriften, sondern hauptsächlich in der Begründung und Ableitung derselben aus einem allgemeinen Grundgedanken, dem sogenannten Moralprinzip. Erst aus dem andern Prinzip heraus bilden sich Unterschiede in der Anordnung und Rangordnung der Vorschriften, oder sie werden auch nur in der Akzentuierung derselben wirksam. Sache der Moralphilosophie ist es daher, überall das herrschende Prinzip zu entdecken, — und mit demselben der historischen Forschung Licht zu verschaffen.

Der erweiterte historische Horizont hat sodann die Einsicht aufgeklärt, daß, wo literarische Kultur erwacht, die sittlichen Ideen bei den verschiedenen Völkern einander verwandt werden. Seit der humanistischen Erforschung des klassischen Altertums ist man den Griechen gerecht geworden und hat erkannt, daß in dem Inhalt der sittlichen Vorschriften der Unterschied zwischen heidnischer und geoffenbarter Moral keineswegs so schroff sei, als zu vermuten war. Im Humanitätszeitalter hat man ebenso auf das allgemein Menschliche geachtet, das aus dem Talmud vernehmbar sein möchte. Der Chor der Völkerstimmen schien keine Lücke zu dulden in derjenigen Literatur, aus der die Moral des Monotheismus hervorgegangen war. Aber gerade diese Herkunft des Talmud wurde eine ungünstige Instanz für die geschichtliche Würdigung desselben: weil seine Entstehung in die Zeit fällt, in welcher das Christentum aus dem Judentum, und somit aus dem Talmud sich ausscheidet.

Die geschichtliche Stellung des Talmud mußte um so verdächtiger werden, als selbst die Moral des Alten Testaments nicht durchaus und allgemein nach philologisch-historischer Methode charakterisiert wird, sondern unter dem Einfluß theologischer Dogmatik und Apologetik.

Die hier zusammenstoßenden Schwierigkeiten sind vielfacher und sehr allgemeiner Art: sie bilden das schwierige Kapitel von dem Verhältnis zwischen Theologie und Moral.

Es gilt als ein Verhängnis, daß die Moral mit der Religion zusammenhängt; aber die Klage wird meistens falsch gerichtet; denn das Verhältnis ist natürlich: die Schöpfer der religiösen Ideen sind zugleich die der sittlichen. Es ist ein geschichtliches Vorurteil, daß die Religionen Erfindungen der Priester, die Moral-

10*

lehren dagegen die der Philosophen seien. Die sittlichen Ideen, die der Mythus vorbereitet, — die Propheten und Apostel haben sie entdeckt und ausgebildet. Den Philosophen bleibt die Aufgabe, sie zu begründen und gemäß der zu entdeckenden Begründung zu berichtigen. Denn die Propheten und Apostel bannen ihre erhabenen Ideen in den Zusammenhang und unter das Interesse ihrer religiösen Stiftungen und beglaubigen sie als Gebote ihres Gottes. Dadurch gerät die Moral in Abhängigkeit von der Theologie.

Und diese Abhängigkeit trifft ganz besonders das geschichtliche Urteil über die allgemeinen sittlichen Ideen der Religionen. Denn am Ende suchen die theologischen Systeme ihren Schwerpunkt doch in der Moral. Die Rangordnung der Religionen soll demnach ihrer Stellung zu den moralischen Ideen entsprechen; nicht zur Begründung, sondern zum platten Inhalt derselben. So konnte es geschehen, daß man nicht nur dem Talmud, der doch jedes Häkchen der heiligen Schrift peinlichst auszulegen bekannt war, die allgemein menschliche Sittlichkeit absprach, sondern seiner Quelle selbst, dem alten Bunde, die Grundform der monotheistischen Sittlichkeit: die Nächstenliebe.

Dieses Irrtums muß ich mit aufrichtigem Bedauern auch den ehrwürdigen Delitzsch zeihen, der in einem weiteren Sinne, als es jetzt erkannt zu werden scheint, Dank verdient: weil er es als eine Obliegenheit der deutschen Theologie erachtet, eine religiöse Urkunde, mit welcher die christliche Welt unbestreitbar zusammenhängt, gegen Verleumdung zu verteidigen. Aber auch für Delitzsch bedeutet der Nächste, wie Leviticus 19, 18 zeige, „s. v. a. Volksgenosse". (Rohlings Talmudjude, 6. Aufl., 1881, S. 13.) Nun heißt es aber: Leviticus 19, 33: „Wenn ein Fremdling bei dir in einem Lande wohnen wird, den sollt ihr nicht schinden. Er soll bei euch wohnen, wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland, ich bin der Herr, euer Gott[1])." Mithin würde sich V. 18 durch V. 33 korrigieren — wenn es nicht überhaupt unrichtig wäre, das Wort Rea, welches den Nebenmenschen bedeutet, als Volksgenossen zu verstehen. Ich bedaure hier, als wäre ich ein

[1]) Die Begründung dürfte beweisen, daß es sich nur um einen Volksfremden handeln kann.

philologischer Sachverständiger, reden zu müssen. Rea steht so wenig spezifisch für den Volksgenossen, daß es vielmehr ganz verblaßt zum bloßen „andern“. „Miteinander“ heißt im Hebräisch des Pentateuch „einer mit seinem Rea[1])“.

Indessen ist ja für den Talmud nicht der Pentateuch die alleinige Norm. Man müßte also zu der Annahme sich versteigen, daß auch die Propheten, die den nationalen Opferkultus herabsetzen und das „Bethaus für alle Völker“ predigen, denen es „zu gering“ dünkt, für Israel Prophet zu sein, „aufzurichten die Stämme Jakobs und die Geretteten Israels zurückzuführen: und so mache ich dich zum Lichte der Nationen, daß mein Heil dringe bis ans Ende der Erde“ (Jes. 49, 5); die den Gedanken des nationalen Pathos von der Auserwähltheit Israels für den göttlichen Dienst durch den messianischen Gedanken erläutern und verbessern; man müßte ernstlich meinen, daß die Propheten in ihrer allgemeinen und persönlichen Verbannung bei dem Nächsten nur an den Opferbruder gedacht hätten.

Der Monotheismus des Judentums scheint sich ebenso prägnant als deutlich durch häufige, genaue und eindringliche Bezugnahme auf die Fremden zu charakterisieren. Wie die Propheten die Auserwählung Israels betonen, so geben sie ihrem Gotte mit demselben Nachdruck den Titel „des Freundes der Fremdlinge“. Und daran knüpft sich unmittelbar das Gebot: „Und ihr sollt den Fremdling lieben“ (5. B. M., K. 10, 18, 19). Der Gedanke, Gott liebe die Fremdlinge, verbindet den Gedanken, mit dem der Beruf Israels anfängt, den Gedanken der Erwählung, mit demjenigen Gedanken, mit welchem der Beruf Israels abschließt, dem Gedanken der messianischen Einheit des Menschengeschlechts. Beide Begriffe hat das Judentum erfunden, nicht bloß den einen.

---

[1]) Rea bedeutet im Pentateuch (5. B. M. 4,42) ausdrücklich den Fremdling nach 4. B. M. 35,15. Wo Rea dagegen eine engere Bedeutung hat, scheint sich dieselbe nicht sowohl auf Stamm oder Stand zu beziehen, als vielmehr auf die persönliche Wahl und somit den Freund zu bezeichnen. So 5. B. M. 13,7: „oder dein Freund, der dir ist wie dein Herz.“ „Die drei Freunde Hiobs (2,11). „Süß ist einem der Freund durch Herzens Rat. Deinen Freund und deines Vaters Freund verlasse nicht.“ (Spr. S. 27, 9, 10). Abgeschwächt Jeremia 6, 21: „Der Nachbar und sein Freund.“ Charakteristischer ebenda 22,13. Bruder hat eine ähnliche bis zum „Mit einander“ verallgemeinerte Bedeutung.

Die Fremdenliebe ist somit ein schöpferisches Moment in der Entstehung des Begriffs vom Menschen als dem Nächsten. Und ich habe für die Geschichte der moralischen Ideen die Tatsache festzustellen: daß die Nächstenliebe, genauer die Liebe zu dem der Nationalität und dem Glauben nach Fremden ein Gebot des Judentums ist. Hiermit aber nähere ich mich den von dem Kgl. Landgericht gestellten Fragen, welche an den Begriff des „gläubigen Juden" angeknüpft werden.

I.

Die Definition des Gläubigen pflegt man in keiner Religion den Landeskirchen anheimzugeben. Der Gedankenzusammenhang, auf Grund dessen der einzelne in einer Religionsgemeinschaft Geborene zu derselben sich rechnet, ist das Ergebnis einer idealen Konstruktion, welche an den traditionellen Quellen, ihren Aussprüchen und ihrer Systematik, wie dieselben geschichtlich entstanden sind, geschichtliche Kritik übt. Auch der Begriff des „gläubigen Juden" dürfte in diesem Sinne zu fassen sein.

Was nun zunächst den Buchstabengläubigen betrifft, so ist freilich auch für diesen nicht alles, was im Talmud gelehrt oder angeführt wird, „bindend". Nach dem Talmud selbst darf nur die Entscheidung für ihn bindend sein. Aber auch an diese hält sich der Orthodoxe in wichtigen Fragen nicht. So ist für diesen das ganze Rechtssystem des Talmud nicht mehr lebendiges Gesetz, sondern, wiederum gemäß dem Talmud selbst, ist das Staatsgesetz sein Recht. Auch in der Ehegesetzgebung ist innerhalb der rabbinischen Entwicklung die Satzung der Bibel und des Talmud durchbrochen und durch gesetzliche Einrichtung aufgehoben. Nichtsdestoweniger aber gilt den Gläubigen im gewöhnlichen Sinne des Wortes der Talmud als die „mündliche Lehre", die „dem Mose auf Sinai offenbarte Gesetze" enthalte. Die „im Talmud enthaltenen Vorschriften des Glaubens und der Sitten" sind „bindend" für ihn, sie gelten ihm als Gesetz (Halacha). Auch beruhen beinahe alle Einrichtungen der jüdischen Gemeinde, auch solche von laxerer Observanz, auf dem Talmud: die wichtigsten und hauptsächlichsten Gebete, wie der Kultus überhaupt in und außer dem Gotteshause, das den Speise-

gesetzen gemäße Schlachthaus, die Schule mit ihrer Religionslehre, die Krankenpflege und die Wohltätigkeitsanstalten, endlich die Feste mit ihren Symbolen, sie alle beruhen auf den Festsetzungen des Talmud. Und von diesem Bestande der jüdischen Gemeindeverfassung dürfte der Begriff des „gläubigen Juden“ am unbefangensten abzuleiten sein.

Indessen gibt es bekanntlich auch im Judentum Gläubige im erweiterten Sinne des Wortes. Für diese freilich sind die Vorschriften des Talmud nicht bindend, aber für diese hat ebensowenig das Alte Testament in seinen rituellen Gesetzen bindende Kraft. Und doch bleiben sie im Verbande des Judentums, weil sie den Inhalt der Sittengesetze des Judentums anerkennen: in diesem aber stehen sie der Hauptsache nach mit dem Talmud in Zusammenhang. Diesen Zusammenhang legt die Predigt dar, welche die Gleichnisse und Sittensprüche des Talmud wie das Bibelwort erläutert.

Ich glaube im Sinne des Kgl. Landgerichts zu verfahren, wenn ich die sub 1 enthaltenen zwei Fragen auch für die Beantwortung einheitlich fasse und demgemäß erkläre: ein jeder für die Ehre seines Glaubens interessierte Jude fühlt sich soweit mit dem Talmud verbunden, daß er eine „Beschimpfung“ des Talmud in bezug auf dessen moralische Grundbegriffe als eine „Beschimpfung der jüdischen Religionsgesellschaft“ fühlt.

Zur Erklärung dieses Urteils dürfte es genügen, auf die Tatsache hinzuweisen, daß der Talmud ungefähr ein Jahrtausend in der Entwicklung des Judentums darstellt, und zwar dasjenige, welches man als das erste vollkommen historische bezeichnen möchte. Dem ersten Drittel dieses Jahrtausend gehört die Zeit an, welche das Judentum mit der griechischen Kultur in Verbindung bringt, und in die Mitte desselben fällt die Entstehung des Christentums. Jedem historisch Denkenden muß es hiernach einleuchten: daß der geistige Inhalt eines solchen Jahrtausend für die Definition des Judentums bestimmend sein müsse.

II.

Die zweite Frage, die ich verneine, fordert zur Begründung dieses Urteils eine Charakteristik des Talmud, welcher nur der Sachverständige im strengen Sinne gerecht werden könnte,

welche aber als ein Desiderat der Altertumswissenschaft bezeichnet werden muß. Ich glaube daher einer Schilderung des Talmud nach seinem Inhalt und Werte — die nur von demjenigen unternommen werden kann, welcher das ganze Einzelmaterial selbständig durchgearbeitet, durchdacht und nach seinen vielfachen Beziehungen durchsichtig gemacht hat — mich enthalten zu müssen. Der Frage des Kgl. Landgerichts dürfte es vielleicht mehr entsprechen, wenn ich von dem Stil und der Methode des Talmud, mit denen ich einigermaßen vertraut geblieben bin, Andeutungen versuche.

Der Talmud — es ist hier allein der vollständigere babylonische zu berücksichtigen — mit seinen 36 Traktaten auf 2947 Folioblättern besteht zunächst aus Mischna und Gemara. Die Mischna bildet die Grundlage der Gemara. Sie enthält eine in ziemlich reinem Hebräisch geschriebene Auslegung und Erweiterung der biblischen Satzungen sowie die Verordnungen und Gesetze, welche auf die „Männer der großen Synagoge“ und die „Gelehrten“ (Sopherim) bis auf Esras Zeit zurückreichen. Im Unterschiede von diesen älteren Quellen und Autoritäten der Mischna heißen die eigentlichen Mischnalehrer Tannaïm (Überlieferer). Von der Mischna gab es mehrere Redaktionen, die letzte wird um 220 n. Chr. angesetzt.

Das Bedürfnis nach Erklärung auch dieser Gesetze hatte sich aber schon vor ihrer definitiven Fixierung herausgestellt: die Männer, deren Ansichten und Diskussionen in der Gemara aufgeführt werden, heißen Amoraïm (Sprecher), denen sich in den letzten Jahren während der Redaktion der Gemara (um 500) die Saboraïm (Meinenden) anschließen.

Eine vierte Klasse von Autoritäten des Talmud gibt es nicht.

Für die Gemara gilt nun aber nicht ausschließlich die redigierte Mischna als entscheidendes Material, sondern unter mehreren anderen Quellenarten, die ich hier nicht aufzählen mag, die nicht redigierte, als „externe“ (Baraïtha) bezeichnete Mischna, oder als Tosefta (Zufügung). Von dieser letztern Mischnagattung kann es zweifelhaft scheinen, ob sie der Gemara selbst schon in korrekter Fassung vorgelegen habe. (Bis zu der neuen kritischen Ausgabe vom Jahre 1880 war sie als Anhang des Alfasi gedruckt.)

Der stilistische Charakter des Talmud bestimmt sich jedoch nicht allein aus dieser Verschiedenheit seiner Bestandteile und seiner Quellen, sondern mehr noch nach der Art und Methode, nach welcher insbesondere in der Gemara die Gedanken entwickelt und dargestellt werden. Weder werden die sechs Ordnungen, in welche die Mischna abgeteilt ist, eingehalten, noch werden die Inhalte, wie sie in den sechsunddreißig Traktaten geordnet sind, gesondert behandelt: die durchgängige Darstellung ist nicht konstruktiv. Sie kann es nicht sein, da die Gemara ihre Ansichten nicht in eigenem Entwurfe aufstellt, sondern als Exegese entwickelt, bei welcher sie vollends an Voraussetzungen gebunden ist, die miteinander erst vereinbar gemacht werden müssen. Die Ansichten der Mischnalehrer sollen maßgebend sein, obwohl sie einmal der sachlichen Erläuterung und Erweiterung bedürfen, ferner aber selber im Streit entstanden sind und oft in demselben schwebend bleiben. Es mußten daher die schon in der Mischna gegebenen Normen und Deduktionsregeln ergänzt und berücksichtigt sowie neue gefunden werden, denen zufolge Differenzen ausgeglichen und Widersprüche, auch unter anonymen und apokryphen Mischnas erklärt und beseitigt werden konnten. Die Gemaralehrer stellen sich nicht ebenbürtig den Mischnalehrern zur Seite, sondern machen sich von ihnen, die doch untereinander selbst nicht gleichwertig sind, ihrerseits abhängig.

Aus diesem Verhältnis der Autoritäten zueinander ergibt sich die Methode des Talmud, insbesondere der Gemara. Die Mischna hat noch das Bewußtsein selbständiger Gesetzesentwicklung; denn in ihren Quellen wenigstens reicht sie in die Zeit hinein, in welcher das „Gotteswort" selbst erst entstand oder anerkannt wurde. Während die Entscheidungen, welche sie beglaubigte, wirkliches Herkommen waren, war manches Gesetz des Pentateuch nur „theoretisch", so daß hieraus nicht nur das Selbstgefühl der Mischna dem Pentateuch gegenüber sich erklärt[1]), sondern vielleicht auch die mehr sichere und präzise Auslegung. Auch hatte sich die obrigkeitliche Autorität seit den Tagen der Mischna verändert.

---

[1]) Vgl. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. 1832 S. 45.

Indessen zur Erklärung der eigentümlichen Deduktionsweise der Gemara ist eine allgemeinere literarische Betrachtung erforderlich. Die Zeit des Alexandrinismus ist die Zeit der Auslegung und der Deutung, weil die Zeit eklektischer Harmonisierung aller wichtigeren Ansichten des Altertums, im günstigsten Falle der ausdeutenden Rekonstruktion einzelner wertvollster Lehren. So steht der Neuplatonismus über dem Neupythagoreismus; und doch staunt man selbst bei Plotin über Stellen, und nicht bloß über einzelne, in denen er an den Worten Platons deutelt, wie ein religiöser Schriftsteller am Gotteswort. Diese Art von Exegese ist der allgemeine Charakter der religiösen Gedankenentwicklung innerhalb des Judentums.

Diese Exegese hat den technischen Namen des Midrasch.

Und dieser Midrasch muß einen andern stilistischen, weil psychologischen und logischen Charakter annehmen, wenn es sich um Rechte und Gesetze, einen andern, wenn es sich um rein religiöse und sittliche Betrachtungen handelt.

Diesem Unterschiede in den Objekten der Exegese entspricht die Unterscheidung unter den Gebieten des Talmud in Halacha und Haggada. Die Halacha ist die gesetzliche Vorschrift für die rechtlichen und für die sittlichen Verhältnisse. Sie will als Fortsetzung derjenigen Halachas (Gesetze) gelten, welche der Mischna selbst zugrunde lagen. Aber die sittlichen Verhältnisse lassen sich nicht durchaus in jene Halachas einzwängen. Die nicht zu tötende Phantasie, das poetische Verlangen, das Individuelle des Gemütes fordern freieres Ergehen außerhalb der an bestimmte Regeln gebundenen halachischen Deduktion.

Die Momente, die hier zu berücksichtigen sind, können in diesen Andeutungen nicht erschöpft werden; das Angeführte möge eine Vorstellung von der Schwierigkeit des Problems geben: die Dialektik des Talmud geschichtlich zu verstehen. Die Gemara betreibt Midrasch (Exegese), aber nicht an Platon, sondern an den Büchern des Kanon und der Mischna. Und während die Philosophen- und Dichterexegeten vorzugsweise Ethisches behandeln, behandelt sie ebenso die Rechts- wie die Sittenlehre. Und diese beiden Gebiete sind nicht etwa in gesonderte Traktate abgeteilt, sondern, von einem kleinen Trak-

tate abgesehen, geht Haggada und Halacha im ganzen Talmud durcheinander.

Daraus erklärt sich der unklassische Stil und die ruhelose Dialektik der Gemara. Die Gedanken werden nicht in eigenen Problembildungen entworfen und entwickelt, sondern im Wege der Exegese produziert; und zwar nicht als sachliche Erläuterung des gerade vorliegenden Textes, sondern, wie dieser Text selbst kein einheitlicher noch abgeschlossener ist, bei neuer Vergleichung vielmehr ein anderes Ansehen annimmt, so spinnt und knotet sich die Erörterung. Daher verläuft die Deduktion nicht immer sachlogisch, sondern sehr häufig formalistisch: wie ja alle selbst gesundere, im Stoff einheitlichere Dialektik gerade in der Technik ihrer Regeln von der Gefahr des formalistischen Selbstzwecks bedroht ist. Diese Gefahr mußte hier um so größer sein, wo ebensosehr wie der Wert der streitigen Sache der Wert des göttlichen Wortes, der in seiner Präzision bestehen sollte, im Mittelpunkt des Interesses stand. Eine Entscheidung, welche eine Textstelle ergab, mußte, so rationell sie erschien, dennoch zweifelhaft werden, wenn dadurch eine andere Textstelle auch nur überflüssig zu werden scheinen konnte. Diese Buchstabenexegese macht die Dialektik des Talmud atemlos. Und es sollen ja nicht nur die biblischen Buchstaben nach ihrem Deutungswerte ausgepreßt, sondern zugleich auch die einzelnen sowie die Arten der Mischna nach Möglichkeit harmonisiert werden.

Wenn nun gar diese hermeneutische Technik durch die üppige Haggada gekreuzt wird, so wird sie nicht immer von dieser angehalten und eingeschränkt, sondern oft nur noch mehr gereizt. Ein Ausspruch, den ein Lehrer in irgendeinem Jahrhundert nach irgendeinem Berichte getan hat, eine Handlung, welche die Sage zu ihrem eigenen Zwecke festgehalten oder verändert, ein im Hin und Wider der Rede entlocktes Wort, der Aufschrei oft eines über Gewalt und Gewissensnot empörten Märtyrers, ebenso wie manches Diktum eines bornierten und fanatischen Glaubens: alle solche Sentenzen persönlichster und individuellster Einsicht und Leidenschaft, für welche in allen Literaturen sonst nur der zitierte Autor verantwortlich ist, wurden hier, wenngleich niemals als Entscheidungen, als Halacha wirksam, so doch mit einer Art von Ansehen und

fragwürdiger Geltung bekleidet, so daß immerhin der Reiz nahelag, auch solche Sprüche der Haggada dialektisch zu rechtfertigen und mit der Halacha konform zu machen.

Freilich hatte diese Schwierigkeit und diese Verlockung ihre Grenzen. Denn die Diskussion der Gemara verläuft keineswegs gänzlich oder auch nur größtenteils ohne Entscheidung. Wie schon die Mischna, so hat auch die Gemara Regeln für die Entscheidung des Streits ihrer Autoritäten. Und wo die Resultate der Diskussion nicht gezogen sind, da hat die spätere, in vieler Hinsicht homogene, auch kontinuierlich angeknüpfte rabbinische Literatur weitere Kriterien aufgestellt. Aber in vielen Fällen beschließt die Gemara ihre Diskussion mit einem positiven oder auch einem negativen Resultat.

Nach diesem von dem Stil und der Dialektik des Talmud versuchten Bilde glaube ich aussprechen zu dürfen, daß man bei einiger Sachkenntnis weit eher durch Indizes und sonstige Hilfsmittel über eine Platon- oder Aristoteles-Stelle sich orientieren kann, als ohne lebendige Vertrautheit mit der talmudischen Dialektik über den Sinn einer Diskussion, geschweige eines derselben angehörigen Ausspruchs im Talmud.

Die Frage des Kgl. Landgerichts betrifft die Sitten- und Rechtslehre des Talmud zugleich. Ich muß es jedoch unterlassen, eine Charakteristik dieser beiden Gebiete zu versuchen. Bezüglich der Rechtslehre wäre ich dazu gänzlich außerstande, da mir nicht nur die genauere Kenntnis des talmudischen Rechtes fehlt, sondern auch weil eine solche Charakteristik nur durch Vergleichung mit anderen Rechtsquellen, insbesondere aber mit dem römischen Rechte, korrekt und sachgemäß werden kann.

Aber auch von der Sittenlehre des Talmud möchte ich auf den Versuch einer Schilderung verzichten. Das Recht, wenn es noch so nachdrücklich als göttliches sich ausgibt, hat seinen natürlichen Ursprung in den historischen Verhältnissen und ist so zugleich φύσει und — wandelbar. Daher wird man in allem auch kirchlichen Rechte verwerfliche Menschensatzung erwarten, und so auch im Talmud dieselbe natürlich finden. Die Sittenlehre dagegen fordert und erwartet man überall in ihren Grundbegriffen rein und ungetrübt von den Hemmnissen der politisch-nationalen Vergänglichkeit. Es scheint mir daher unserer weltliterarischen Bildung zu widerstreiten, wenn man von der Moral

des Talmud beweisen soll, was man bei halbbarbarischen Nationen, sobald nur die Anfänge der literarischen Kultur beginnen, kaum anders erwartet. Sofern ein solches Urteil hier dennoch abzugeben sein möchte, sei es mir gestattet, persönlich zu erklären:

Daß mir fundamentale und maßgebende Sittensprüche des Talmud gegenwärtig sind, die an Zartheit des Gemütklangs und an Schärfe der Einsicht wie an Strenge des Urteils zu dem Besten und Tiefsten in aller moralischen Literatur gehören dürften. Flachheiten und Engen, Falsches und Verwerfliches findet sich freilich, wie überall, so auch hier.

Auch hier möchte es angemessener sein, anstatt den Inhalt zu beschreiben, der nicht leicht erschöpflich, noch in genauer und gerechter Auswahl zur Darstellung zu bringen ist, vielmehr nur die Methode zu kennzeichnen, nach welcher der Talmud seine Sittenlehre aus dem Kanon ableitet. Hier aber kann der Talmud selbst sprechen.

Traktat Makkoth S. 24a: „613 Gebote sind dem Mose gesagt worden, . . . da kam David und stellte sie auf elf; denn es heißt (Ps. 15): ‚Wer darf weilen bei deinem Zelte? . . . Sein Geld gibt er nicht auf Zins‘, auch nicht dem Götzendiener . . . Da kam Jesaja und stellte sie auf sechs; denn es heißt (Jes. 33, 15): ‚Wer in Gerechtigkeit wandelt und Geradheit spricht, wer Gewinn durch Erpressung verschmäht, wer seine Hand schüttelt, nicht Bestechung zu nehmen, wer sein Ohr verstopft, nicht Blutrat zu hören, und seine Augen verschließt, nicht Unrecht zu schauen.‘ Da kam Micha und stellte sie auf drei; denn es heißt (Micha 6,8): ‚Er hat dir kundgetan, o Mensch, was gut ist, und was fordert der Herr von dir, als Recht zu üben, und Wohltun zu lieben, und demütig zu wandeln mit deinem Gott.‘ Jesaja hat sie wiederum auf zwei gestellt (56, 1): ‚Haltet auf Recht und übet Gerechtigkeit.‘ Da kam Amos und stellte sie auf eins (Amos 5, 4): ‚Suchet mich, so werdet ihr leben.‘ Rabbi Nachman, Sohn Isaaks, fragte: Man könnte meinen: Suchet (= forschet) mich in der ganzen Lehre? deshalb kam Habakuk und stellte sie auf eines; denn es heißt (Habak. 2, 4): ‚Aber der Gerechte lebet durch seine Treue.‘

Rabbi Jose, Sohn Chaninas, sagte: Vier Beschlüsse verhängte Mose, unser Lehrer, über Israel, da kamen vier Propheten und

hoben sie auf . . . Mose sagte: ‚Er ahndet das Vergehen der Väter an den Söhnen, da kam Ezechiel und hob es auf; denn es heißt (Ezech. 16, 4): ‚Die Seele, welche sündiget, die soll sterben.‘“

Wie hier, so ist an vielen Stellen des Talmud die Tendenz ersichtlich, den Schwerpunkt des Gesetzes in die Sittenlehre zu verlegen. Aber diese geschichtliche Ansicht bedarf der Einschränkung und genaueren Bestimmung.

Die Einschränkung ergibt sich aus der allgemeinen Erwägung, daß der reine sittliche Gedanke nicht durchsichtig, geschweige lebendig genug werden kann, wo er mit Werkheiligkeit verhaftet bleibt — wenn diese noch so nachdrücklich abgelehnt und die Verinnerlichung des Gottesdienstes angewiesen und geboten wird. Auf dieser Einsicht beruht die Kraft der Apostel gegen den Fluch des Gesetzes. Und unter dem Ballast der rituellen Gesetze leidet nicht nur die Klarheit des Gewissens in seinen eigenen Zweifeln und Nöten, sondern ebensosehr die Bestimmtheit und Sicherheit in den Konflikten des sozialen Verkehrs. Hier liegt eine Schwierigkeit für jede Religion: insofern sie den Menschen als Gläubigen in ihrem Gottesreiche denkt. Für den Talmud ist diese allgemeine religiöse Schwierigkeit größer, weil er die Konnivenzen und Repressalien, welche die Rechtslehre nicht leicht vermeidet, als göttliches Recht zu begründen versuchen mußte, so daß der Begriff des Menschen an solchen Stellen noch mehr verschränkt und verdunkelt erscheint.

Indessen war in dem Kanon selbst ein Korrektiv gegeben (vgl. oben S. 149, 150), zu dessen konsequenter Durchführung die historischen Verhältnisse anleiteten und drängen mochten. Dieses Moment liegt in der Ausbildung, welche der biblische Begriff des „Fremdling“ (Ger) in dem talmudischen Begriff des „Sohnes Noas“ gefunden hat. Die staatsrechtliche Institution des Noachiden gehört den ältesten Berichten der Mischna an. Der Begriff des „Beisaß-Fremdlings“ wird durch den des Noachiden dahin präzisiert: daß er die Übernahme von sieben Verpflichtungen voraussetzt, von sechs Verboten und einem Gebot. Das eine Gebot betrifft: die Einsetzung von Gerichten. Die sechs Verbote: 1. Lästerung Gottes 2. Götzendienst 3. Blutschande 4. Mord 5. Raub 6. den Genuß eines Gliedes von einem lebendigen Wesen.

Die Bedingungen sind sonach staatsrechtlicher Art und

werden demgemäß durch die Forderung von Gerichten eröffnet. Nächst Blutschande, Mord und Raub wird die Enthaltung von Götzendienst und von Gotteslästerung gefordert, verständliche Voraussetzungen des Glaubenseifers im äußern und innern Kampfe mit den Heiden, insbesondere auch den Griechen.

Mehr jedoch wird nicht gefordert. Der Glaube an den jüdischen Gott wird nicht gefordert. Bei einem Sklaven selbst darf derselbe nicht erzwungen werden. Wer mit Kindern zum Judentum übertritt, darf nicht für seine unmündigen Kinder den Übertritt vollziehen, sondern bis diese selbst sich zu entscheiden vermögen, bleiben sie Noachiden. (Tr. Ketubot 11a.)

Der Noachide ist also nicht ein Gläubiger, und dennoch Staatsbürger. Deshalb scheint diese Institution ein singuläres Faktum in der Geschichte der Religionspolitik zu bilden, dessen Erklärung im letzten Grunde nur die Kraft des monotheistischen Grundgedankens enthalten dürfte. „Moses gebietet, soweit es ein Gesetzgeber tun kann, die Fremdlinge zu lieben, und begreift sie ganz ausdrücklich mit unter dem Namen des Nächsten, den man lieben soll als sich selbst[1].“ Nach Ezechiel (47, 21—23) haben die Fremdlinge Anrecht bei der Verteilung des Landes. Sie dürfen hebräische Sklaven und Sklavinnen kaufen. Sie sind rechtlich mit den Eingeborenen gleichgestellt[2]. Einer der Flüche im fünften Buche Mose lautet: „Verflucht sei, wer das Recht des Fremdlings, des Waisen und der Witwe beuget“ (5. B. M., 27, 19). Die sechs Freistädte bei unabsichtlicher Tötung — eine der Blutrache entgegenwirkende mosaische Institution — sind auch ihm geöffnet (4. B. M., 35, 15). Einige Völkerschaften ausgenommen, ist Konnubium mit ihnen gestattet. Zinsen darf man auch von ihnen nicht nehmen, noch ihnen geben (3. B. M., 25, 35—37, wo der Fremdling als „Bruder“ bezeichnet wird). Diese und die ähnlichen Bestimmungen liegen den Gesetzen über die Noachiden zugrunde.

Der positive Anschluß an die Glaubensgemeinschaft galt nicht als notwendig für die staatsbürgerliche Gemeinschaft. Die Institution der Noachiden beruht somit, so auffällig es scheint innerhalb theokratischer Grundverhältnisse, auf dem Gedanken der

---

[1]) Michaelis, Mosaisches Recht, 3. Aufl. 1793, Tl. II. S. 445.

[2]) Vgl. Fassel, Tugend- und Rechtslehre, Wien 1848 S. 171.

Trennung des Staats von dem Glauben. Der Noachide war nicht gläubig und dennoch als sittlicher Mensch anerkannt. Die Noachiden werden im Talmud als die „Gerechten der Völker der Welt“ oder „die Frommen der Völker der Welt“ bezeichnet (Tosefta Sanhedrin 13). Als solche „Gerechte“ oder „Fromme“ haben sie Anteil an der Seligkeit, am „ewigen Leben“. So formuliert Maimonides (mit übrigens eigenem Zusatz) in unzweifelhafter Deduktion aus Sanhedrin 105 a.

Anteil am ewigen Leben aber ist der religiöse Ausdruck für uneingeschränkte sittliche Ebenbürtigkeit. Der Noachide genießt daher weder vom Staate noch von der Religion Toleranz, sondern er ist als sittliche Person dem Juden gleichwertig. Und dennoch wird er in der Terminologie des Talmud zum Unterschiede von dem Proselyten als „der Fremdling, der unreine Tiere genießt“, bezeichnet. Nichtsdestoweniger ist dieser dem Glaubens- und Sittenleben der Israeliten fernbleibende Noachide ein „Gerechter“ und ein „Frommer“, der als solcher selig wird.

Durch die Gesetzgebung des Talmud hindurch geht die entscheidende Gleichung:

Fremdling = Noachide = Frommer der Völker der Welt.

Selden, De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum (London 1640) kennt bereits diese Gleichung (p. 158). In der Praef. sagt er: „Jam vero Naturalis vocabulum, in Titulo, id tantum indicat, quod ex Ebraeorum . . . Placitis, Sententiis moribusque . . . receptis avitisque, pro Jure Mundi seu omnium hominum omnimodarumque tum Gentium tum Aetatum Communi, etiam ab ipso rerum conditu, est habitum, ut scilicet a Totius Naturae creatae Autore seu Numine Sanctissimo, Humano Generi, simul atque creatum est, indicatum, infusum, imperatumque. Hoc (die hebräischen Worte) Praecepta seu Jus Filiorum seu Posterorum Noachi appellitant Ebraei. Capita hujus juris Septena, quae illustriora sunt, a scriptoribus Christianis, subinde habes, sed nec sine crassissimo subinde errore, generatim memorata, nullibi autem explicata.“

Ebenso bei Andr. Georg Waehner, Ling. Or. P. P. O. in Acad. Georg. Augusta, Antiquitates Ebraeorum 1743 vol. I. p. 601: „Adamo et Noacho praecepta divinitus data jam esse, certum est . . . Nomine praeceptorum Noachida-

rum (die hebräischen Worte) apud eos veniunt. Et qui morem iis gerunt, hos piorum gentilium (die hebräischen Worte) nomine ornant; eosque ab aeterna felicitate consequenda minime excludunt (die hebräischen Worte), licet ecclesiae dei membra esse negent."

Herzog und Plitt, Real-Encyklopädie für die protest. Theologie und Kirche, 2. Auflage 1879, hat keinen Artikel über die Noachiden. Zum Schluß desjenigen über die Fremdlinge heißt es: „Nicht mehr als billig war es, daß von den in Israel wohnenden Fremden gefordert wurde, sich dessen zu enthalten, was als der heiligen Volkssitte zuwiderlaufend Ärgernis verursachte, heidnischer Greuel, des Götzendienstes, der Zauberei, Wahrsagerei, Sabbatschändung, Lästerung Jehovas, heidnischer Unzucht, Blutessens und so weiter."

Mit der Hervorhebung dieses zentralen Punktes aus der Staatsrechtslehre des Talmud, welcher sich aus seiner Methode dem Kanon gegenüber ergab, glaube ich der Frage des Kgl. Landgerichts am bestimmtesten entsprochen zu haben. Denn der Noachide ist als Ger (Fremdling) Goj.

Es kann nach dem Angeführten aber keine Frage mehr sein, daß dem Talmud zufolge der Jude den sittlich und rechtlich gleichgestellten noachidischen Goj nicht „bestehlen oder betrügen" dürfe. Die Frage des Kgl. Landgerichts muß demgemäß zuvörderst durch Berichtigung und Erweiterung der Alternative des inkriminierten Satzes beantwortet werden. „Das Gesetz Mosis gilt" nicht „nur vom Juden zum andern", sondern in allen sittlichen und rechtlichen Verhältnissen ebenso genau und bestimmt vom Juden zum noachidischen Goj.

Der Noachide ward Tr. Baba Mezia 111b als der „Nächste" bezeichnet, dem nicht nur der Lohn nicht über Nacht vorenthalten werden darf (5. B. M. 24, 14), sondern auch als derjenige Nächste, bei dessen Bedrückung durch Lohnvorenthaltung man ebenso wie beim Juden vier Verbote und ein Gebot verletzt. Zur Harmonisierung der dort gegeneinander gefragten drei Mischna-Ansichten untereinander und mit den bezüglichen Schriftstellen wird für die eine jener Ansichten der „Nächste" (in 3. B. M. 19, 13) als eximierend den Amalekiter gedeutet (nach 2. B. M. 17, 8; 5. B. M. 26, 27—29; 1. Sam. 30, 13).

Die Frage des Kgl. Landgerichts scheint hiernach beantwortet

zu sein. Denn erbauliche Betrachtungen und Auszüge aus den seit Moses Mendelssohn von Fachmännern besorgten Zusammenstellungen von talmudischen Sittensprüchen, wenn sie hier am Platze wären, dürften als überflüssig gelten, nachdem die staatsrechtliche Kategorie der Noachiden festgestellt ist.

Auch dürfte die praktische Frage dadurch erledigt scheinen. Denn wenn der Talmud das Christentum kannte, so mußte er anerkennen, daß es die sieben noachidischen Bedingungen erfüllt.

Dadurch, daß es positive Glaubenssätze aufstellt, konnte es der Rechtsvorzüge des Noachiden nicht verlustig gehen — wenn nicht etwa dem Talmud die christliche Gottesidee als Götzendienst galt.

Diese Frage ist daher noch zu erörtern.

Das Christentum ist als eine Sekte aus dem Judentum hervorgegangen. Und wie jede Kirchenlehre verpönt auch der Talmud mit dem ganzen Fanatismus des positiven Glaubens die Sektierer. Der politische Druck von außen, die religiöse Bedrängnis im eigenen Lager erklären genugsam diese allgemeine Menschlichkeit: alle peripheren Tendenzen zu befehden. Daher finden sich harte und gehässige, vom Standpunkte der hier leider über den Religionen stehenden Moral verwerfliche Aussprüche gegen die Sektierer (Minim); und manche unter denselben mögen auch auf Christen sich beziehen. Ob und inwieweit, an welchen Stellen dies der Fall sei, kann sich jetzt nicht mit Sicherheit und wissenschaftlicher Genauigkeit feststellen lassen, da die jetzt gangbaren Talmudausgaben Zensurausgaben sind, in denen fast jede Erwähnung christlicher Dinge getilgt ist. Eine kritische Ausgabe kann erst versucht werden, wenn die seit 1867 begonnene Kollation von handschriftlichen und älteren Druckstellen, soweit sie von den jetzigen abweichen, weitergeführt und zum Abschluß gebracht sein wird.

Indessen bleibt dadurch die Frage in rechtlicher und sittengesetzlicher Beziehung nicht in Dunkelheit. Denn der Christ konnte nicht lange als Sektierer gelten. Da der Talmud erst ums Jahr 500 abgeschlossen ist, wo das Christentum bereits als Staatskirche befestigt war, so mußte der Satz des Talmud gelten: „Das Recht des Staates ist Recht“ (Gittin 10 b; Nedarim 28 a; Baba Kamma 113 b; Baba Batra 54 b). Dieser Satz galt selbst dem persischen und dem römischen Staate gegenüber, die doch, wie

es in der späteren rabbinischen Literatur zugunsten des Christentums heißt, „die Schöpfung der Welt und die Lehre Moses“ nicht anerkannten, sondern „Akum“-Staaten, götzendienerische waren.

Für den Begriff des Götzendieners im Talmud ist eine Unterscheidung erforderlich. Der Götzendiener, welcher verpönt wird, wird als rechtsloser, ohne Gerichte gedacht: der private Götzendiener oder der im Kriegsfall. Dagegen der Götzendiener im Staate und als Staat ist als Person und als sittliches Gemeinwesen anerkannt. Das ist dem Talmud nicht als besonderes Verdienst anzurechnen. Denn solchen Götzendienst sah man in Persien und Ägypten, in Griechenland und Rom. Mit solchem Götzendienste schloß man geistige Verbündung. Wenn so viele Juden an der griechischen Kultur teilnehmen konnten zu derselben Zeit, in welcher der Talmud entstand, so konnte das Griechentum nicht lediglich Götzendienst sein: die „Schönheit Japhets“ sollte in den „Zelten Sems“ wohnen.

Und wenn ferner so viele Juden, und zwar solche, welche Juden bleiben wollten, an der Erzeugung und Verbreitung des Christentums teilnahmen, so konnte das Christentum nicht schlechtweg als Götzendienst gelten.

Durch diese Erwägung suche ich die literarische Tatsache verständlich zu machen, daß neben gehässigen Äußerungen, welche den Götzendiener von der Pflicht der Menschenliebe ausnehmen, zahlreiche Aussprüche vorhanden sind, welche den Götzendiener mit dem Israeliten gleichstellen, ja höher stellen als diesen, wenn derselbe nichts weiter ist als geborener Jude. Auch ist zu beachten, daß bei den härtesten Aussprüchen, die den Götzendiener treffen, Juden mitgenannt werden, und zwar nicht ungläubige oder Sektierer, sondern moralisch schlechte, wie bei der Weide die Grenzen verrückende Kleinviehhirten, Spieler, Wucherer.

Den Götzendiener, welchen der Talmud ausschließt, denkt er als den grundsätzlichen Gegner des Noachiden, der morden, rauben und Sodomiterei treiben wolle.

Wenn dagegen noch jetzt die frevelhafte Behauptung gewagt wird, der Talmud und die Kodifikation desselben im Schulchan Aruch des 16. Jahrhunderts betrachte das Christentum als Götzendienst, so wird es wohl nicht helfen, darauf mit jüdischer Gelehr-

11*

samkeit zu antworten. Gegen die Pfefferkorne kann nur ein Reuchlin helfen.

Ich beschränke mich auf ein Zitat, welches klar, bestimmt und entscheidend ist:

Tr. Chullin 13 b: „Der Ausdruck Sekte (Minuth) bezieht sich nicht auf die Völker.“ Und unmittelbar darauf: „Die Heiden außerhalb Palästinas sind nicht Götzendiener, sondern der Brauch ihrer Väter ist in ihren Händen.“ Die Tosafisten machen dazu die Anmerkung: „Daher ist auch innerhalb Palästinas ihre Handlungsweise nicht als Götzendienst anzusehen.“

Demgemäß mußten Maimonides und die anderen systematischen Autoritäten den Grundsatz aufstellen: „Die Assoziation (Schittuf) ist nicht Götzendienst.“ Tosafot zu Aboda sara 2 a; besonders deutlich Tosafot zu Bechorot 2 b: „Die Nichtjuden in heutiger Zeit, obwohl sie den Namen Gottes nennen mit der Andacht an ein anderes Wesen (in einer korrekteren Ausgabe: ‚an Jesus den Nazarener‘), so ist das doch nicht Götzendienst; denn ihre Meinung geht auf den Schöpfer des Himmels und der Erde, und obwohl sie damit ein anderes Wesen vergesellschaften, so sind die Noachiden dagegen nicht verpflichtet.“ Ebenso zu Sanhedrin 63 b. Megilla 28 a.

Was dagegen das Verhalten zum Götzendiener im allgemeinen betrifft, so ist an diesem Grenzpunkt von Recht, Moral und Kirchenglauben gewissenhaft zu untersuchen: in der Erörterung welcher Materie der Ausspruch sich findet, ob in einer dogmatischen oder juristischen oder einer rein moralischen; ferner welchen stilistischen Charakter er trägt, ob den der Haggada oder den der Halacha; endlich ob, wenn er der Halacha angehört, es ein einzelner Ausspruch ist oder ein Resultat und Beschluß.

Da ich rechtliche, den Götzendiener betreffende Aussprüche noch zu erörtern haben werde, so beschränke ich mich hier auf das Zitat, welches an mehreren Stellen sich findet und entscheidend ist: „Es ist verboten, die Meinung der Geschöpfe zu stehlen, sogar die eines Götzendieners.“ Chullin 94 a; Baba Mezia 58 b. „Diebstahl der Meinung“ oder „Betrug mit Worten“ ist der verschärfende Ausdruck, unter dem auch harmlose Unwahrheiten verboten werden, und zwar auch dem Götzendiener gegenüber.

Aus der Stelle Baba Mezia 58 b sei angeführt: „Größer ist

die Sünde bei dem Betrug mit Worten als bei Geldbetrug; denn bei jenem heißt es: Fürchte dich vor deinem Gotte; Rabbi Elieser sagt: Jener trifft die Person, dieser nur deren Geld. Rabbi Samuel, Sohn Nachmunis, sagt: Jener läßt sich zurückerstatten, dieser nicht."

III.

Indem ich nunmehr zu dem andern Teile der mir gewordenen Aufgabe übergehe, über das Gutachten des Geheimen Regierungsrats Professor de Lagarde zu Göttingen mich zu äußern, sei es mir gestattet, drei Bemerkungen vorauszuschicken.

1. Ich bedaure, die Arbeit eines Gelehrten beurteilen zu müssen in einer Materie, in der dieser selbst „nicht Kenner" zu sein erklärt.
2. Ich bedaure dies um so lebhafter, als dieser Gelehrte seinem Gutachten eine Schrift zugrunde gelegt hat, von welcher durch christliche wie jüdische Gelehrte sowie bei den Vorbereitungen eines gerichtlichen Prozesses nachgewiesen worden ist, daß sie aus Unwissenheit, Bosheit und Gewissenlosigkeit hervorgegangen [1]).
3. Ich enthalte mich alles Eingehens auf die antisemitischen Bemerkungen dieses Gutachtens.

S. 6: „Ein großer Teil der jüdischen Nation, die sogenannten Karäer, verwirft den Talmud ganz und gar." Dagegen Frankl in Ersch und Grubers Enzyklopädie 1883 s. v. Karaiten: „Im Jahre 1871 soll die Anzahl aller Karäer in Neurußland und der Krim, wo der überwiegendste Kern der Sekte lebt, in den Kaukasusländern, Wolhynien, den Gouvernements Wilna und Kowno, Galizien, wo an 50 Familien leben, Konstantinopel, Jerusalem und Ägypten, alles in allem gegen 6000 Seelen betragen haben."

ib. D.: „Die voneinander abweichenden Zusammenfassungen des im Talmud Gelehrten beweisen . . . daß der Talmud mit dem Wert einer . . . Gesetzsammlung nicht bekleidet ist." Dagegen oben S. 152—156, wo in bezug auf ib. C. „die Obrigkeit, die den Juden den Talmud auferlegt hätte, hat nie existiert" zu den Sopherim und den „Männern der Großen Synagoge" hin-

[1]) Das Buch ist „seit zirka $6^1/_2$ Jahren vergriffen und Autor gestattet keine neue Auflage." (S. 10.)

zuzufügen sind die Synedrien und die Schulhäupter. Auch die späteren Kodifikationen und Dezisionen beruhen auf der gemeinsamen Ansicht, daß der Talmud eine aus ihm selbst eruierbare „Gesetzsammlung“ ist.

Bezüglich der Dogmatik des Judentums beschränke ich mich auf die Bemerkung: daß die S. 7 befindliche Benutzung der philosophischen Terminologie von φύσει und θέσει: „die ‚Sittlichkeit‘ der Israeliten und Juden ist stets θέσει, nicht φύσει da“ eine ungebräuchliche ist. Der Sophist sagt, das Recht sei θέσει da; daß aber die Sittlichkeit Israels, weil „unter der Gewalt bestimmter Gebote seines Gottes“, θέσει sei, ist eine neue Bedeutung dieses Terminus.

ib. Die Vergleichung des Talmud mit den „Tischreden Luthers“: „Beschimpfung des Talmud ist so wenig eine ‚Beschimpfung‘ der jüdischen Religion oder einer Einrichtung derselben, wie eine ‚Beschimpfung‘ der Tischreden Luthers oder der von Luther und Lukas Cranach herausgegebenen ‚Abbildungen des Papsttums‘ eine ‚Beschimpfung‘ der lutherischen Kirche . . . sein würde.“ Dagegen oben S. 150f.

S. 8: „Der Pentateuch kennt für Israel den Ureinwohnern Palästinas gegenüber keine andere Umgangsform als die Ausrottung. Moses wird (!) darum aber auch für das Verhältnis der Israeliten zu Nichtisraeliten schwerlich (!) Bestimmungen getroffen haben, es wäre denn etwa die eines Kriegs- und Beuterechts.“ Dagegen oben (S. 148—150, 159—161) über den Fremdling und den Noachiden.

Um konkludieren zu können, daß es nach dem Talmud „dem Juden einem nicht jüdischen Lohnarbeiter gegenüber erlaubt sei, den Lohn vorzuenthalten (nicht pünktlich auszuzahlen) oder (!) ihn ganz an sich zu behalten“ (S. 16), unterscheidet das Gutachten (S. 6) vier Autoritäten des Talmud: „Zu jenen dreien kommen noch als Autorität vierten Ranges die Tosafisten.“ S. 12 führt dasselbe dagegen von Delitzsch 21 an: „Die mittelalterlichen Erläuterer des Talmud, welche Tosaphoth heißen“, und nennt dieselben (ebenda) die „nach Abschluß des Talmud schreibende vierte Klasse der Überlieferungslehrer“ Endlich S. 15: „eine dem Talmud beigedruckte Urkunde.“ Dagegen oben S. 152. Die Tosafisten schreiben zwischen 1110 und 1340 (Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 160, 188).

Wenn daher das Gutachten sagt: „nur muß ich freilich bitten, daß Maimonides und seinesgleichen ... außer Spiele zu bleiben haben, sowie es sich um den ‚Talmud' handelt" (S. 21f.), so ist zu bemerken, daß Maimonides 1204 gestorben ist.

Die linguistische Darlegung über die Bedeutung der Worte für Bedrücken und Berauben (S. 13—15) ermangelt des Nachweises über den Sprachgebrauch der „Tosafisten" bezüglich dieser beiden Worte. Zur Sache heißt es S. 12: „Dies" (näml. Levit. 19, 13 durch Deuter. 24, 14 erklärt zu betrachten) „ist von den oben genannten Tosafisten nicht geschehen." Anmerkung: „Ich muß mich betreffs des Zitats ‚Tosaphoth zu Συνέδριον 57[1]' ganz und gar auf Herrn Fz. Delitzsch verlassen: ich selbst verstehe die Tosafisten, die ich nie angesehen habe, zu würdigen nicht."

Ein Philolog, auch wenn er seine Wissenschaft nicht beschwören muß, pflegt einen Text, auf welchen er sein Urteil baut, selbst einzusehen und zu prüfen, nicht aber auf ein Zitat sich zu verlassen, welches — einen Druckfehler enthalten kann.

Die zitierte Stelle ist falsch. Die zitierten Tosafot sind nicht vorhanden an der bezeichneten Stelle, und, soweit ich mit dem Geist der Tosafot Bekanntschaft erneuert habe, dürfte sie anderwärts sich nicht finden lassen. Die Tosafisten dringen an mehreren Stellen auf strengste Moral auch dem Götzendiener gegenüber. Es mag gestattet sein, auf Jehuda Ben Samuel aus Regensburg (Anfang des 13. Jahrh.) nach Zunz, Zur Geschichte und Literatur, S. 135, wieder abgedruckt in den Gesammelten Schriften, Bd. I S. 65—67, hinzuweisen:

„Auch der Frömmste hat keinen Anspruch an göttliche Belohnung, und lebte er Tausende von Jahren, er kann auch nicht die kleinste der vielen Wohltaten vergelten, die ihm Gott erzeigt. Darum diene niemand seinem Schöpfer wegen des zu hoffenden Paradieses, sondern aus reiner Liebe zu ihm und seinem Gebote. In der Einsamkeit schäme man sich vor Gott, wie man vor Menschen sich des Bösen schämen würde, und lasse sein Leben für ihn, daß wir nicht geringer seien als die auf Geheiß in Krieg ziehenden Söldlinge. Auf daß unsere Seele vollkommen werde, müssen wir Leiden und Schmerzen tragen; nie dürfen wir verleugnen wollen, daß wir Juden sind.

Täusche niemanden absichtlich durch deine Handlungen, auch

keinen Nichtjuden; sei nicht zänkisch gegen Leute, wes Glaubens sie seien. Handele ehrlich in deinem Geschäfte; erzähle nicht, daß man dir eine Ware für diesen oder jenen Preis habe abkaufen wollen, wenn es nicht wahr ist; mache nicht Miene zum Verkaufen, wenn es dir kein Ernst ist: solche Dinge sind eines Israeliten unwürdig. Kommt ein Jude oder ein Nichtjude und will Geld von dir geliehen haben, und du magst nicht, weil du an der Wiederbezahlung zweifelst, so sage nicht, du habest kein Geld.

Wenn zwischen Juden und Nichtjuden ein Vertrag zu gegenseitigem Beistande abgeschlossen worden, müssen erstere Beistand leisten, wenn letztere ihrer Verpflichtung nachkommen. Will ein Jude einen Nichtjuden töten, dieser aber nicht jenen, so müssen wir dem Nichtjuden beistehen. Man soll niemandem Unrecht tun, auch nicht anderen Glaubensgenossen. An dem Vermögen derer, die die Arbeiter drücken, gestohlene Sachen kaufen und zu ihrem Hausgeräte heidnische Zierraten halten, ist kein Segen; sie oder ihre Kinder gehen dessen verlustig. In dem Verkehr mit Nichtjuden befleißige dich derselben Redlichkeit als mit Juden; mache den Nichtjuden auf seinen Irrtum aufmerksam, und besser, du lebst von Almosen, als daß du, zur Schmach des Judentums und des jüdischen Namens, mit fremdem Gelde davonläufst. Holt der Nichtjude sich bei dir Rat, so sage ihm, wer an dem Orte, wohin er sich begibt, redlich und wer ein Betrüger ist. Siehst du einen fremden Glaubensgenossen eine Sünde begehen, so hintertreibe sie, wenn du die Macht dazu hast, und sei der Prophet Jona hierin dein Vorbild. Fliehet ein Mörder zu dir, so gewähre ihm keinen Schutz, auch wenn es ein Jude ist; begegnet dir aber auf schmalem, schlechtem Wege ein Lasttragender, so mache ihm Platz, auch wenn es kein Jude ist. Einem die natürlichen (Noachidischen) Gebote haltenden Nichtjuden gib zurück, was er verloren, halte ihn mehr in Ehren als den die göttliche Lehre vernachlässigenden Israeliten. Übrigens sind an den meisten Orten die Juden den Christen in ihren Sitten ähnlich."

Zur Charakteristik des Gutachtens dürfte das Folgende genügen. Nach der von demselben zitierten Stelle „Obiger Ausspruch ist aus Tosafoth zu Sanhedrin 57a" heißt es bei Delitzsch: „Aber die Übersetzung: einem Nichtjuden darf der Jude ‚Unrecht tun', ist falsch. Das Verbum bedeutet nicht Unrecht

tun, sondern ‚bedrücken', und der Sinn ist, daß der Jude in Handels- und Dienstverhältnissen härter gegen den Nichtjuden sein darf als gegen den Volksgenossen. Jedoch erklärt das formulierte Recht diese Härte gegen den Nichtjuden für ebenso verboten wie gegen den Juden (Maimunis Hilchot gezela und Joseph Karos Choschen ha-Mischpat Kap. 359 § 1). Und nun vollends irgendwelches Unrecht durch Hintergehung und Vergewaltigung! Dieses wird juristisch und ethisch verworfen. Du sollst lieben den Herrn deinen Gott — lesen wir in Jalkut Schimoni . . .“ usw.

Diese ganze Stelle hat das Gutachten nicht zitiert. Und doch „muß“ es sich „in betreff des Zitats . . . ganz und gar auf Herrn Fz. Delitzsch verlassen“.

Zur Erklärung von Delitzsch' Irrtum, demzufolge diese ganze Erörterung gegenstandslos ist, sowie vornehmlich um meine obigen Darlegungen sachlich zu ergänzen, habe ich zu sagen: daß die Anführung „Tosafoth“ vermutlich ein Druckfehler ist. An der angeführten Stelle Sanhedrin 57a wird nämlich eine Tosefta (vgl. oben S. 152) angezogen, welche dem Götzendiener gegenüber den Raub zu gestatten scheint. Diese Tosefta aber ist: 1. unverständlich, wie sie in der Gemara zitiert wird; denn sie bezieht die Ausdrücke „erlaubt“ und „verboten“ auf Präterita; 2. wird sie in den alten Ausgaben der Tosefta hinter dem Alfasi anders und verständlicher zitiert als in der Gemara; 3. hat sie in der neuen, von Zuckermandel nach Handschriften besorgten Ausgabe eine Lücke; 4. interessiert die Gemara in dem Zusammenhange, in welchem diese Tosefta angezogen wird, nicht die Frage, ob Raub am Götzendiener erlaubt sei, sondern vielmehr die Frage: ob der Noachide wegen des Raubes die Todesstrafe verdient; 5. wird nicht über Raub dabei diskutiert, sondern über „dem Raub Ähnliches“, nämlich den Raub eines schönen Weibes (5. B. M. 21, 10—14), so daß es sich um Raub im Kriege zu handeln scheint, wovon allein die Pentateuchstelle spricht; 6. wird dieser Tosefta durch eine andere, und zwar deutliche, mit allen sonstigen Stellen übereinstimmende widersprochen, welcher gemäß die Gemara entscheidet: „Die Beraubung des Götzendieners ist verboten“ (religiös, nicht nur rechtlich). Baba Kamma 113a, b. Die Tosefta zu Baba Kamma 15 lautet: „Wer den Götzendiener beraubt, muß es ihm zurückgeben. Schwerer

ist die Beraubung eines Götzendieners als die eines Israeliten wegen Entweihung des göttlichen Namens."

S. 16: „Daß der ‚Talmud', auf den es im vorliegenden Rechtshandel allein (!) ankommt, ‚verwerfliche Regeln und Beispiele' in betreff des abgedrungenen (!) Eides . . . enthält, gibt der Herr Geheime Kirchenrat Delitzsch zu, wovon ich Akt nehme." Bei Delitzsch aber lautet der Nachsatz: „Aber was Rohling aus jenen Regeln und Beispielen folgert, ist übelwollende Insinuation." Und nun Auszüge über die Heiligkeit des Eides. Alles dies hat das Gutachten nicht zitiert.

Dagegen wird S. 16 zitiert Baba Kamma 113 b. Die Stelle lautet wörtlich übersetzt also: „Der Israelit, welcher ein Zeugnis weiß für einen Heiden (Nochri = Goj), und man hat ihn nicht gefordert, und er geht und gibt Zeugnis für ihn vor dem heidnischen Gericht gegen den Israeliten, seinen Genossen, den tun wir in Bann, warum? Weil jene auf Geldestattung erkennen auf Grund Eines Zeugen. Wir sagen dies aber nur bei Einem Zeugen." (Der Ausspruch gilt nur, wenn es sich um Gerichte handelt, bei denen auf Grund Eines Zeugen erkannt wird.) „Aber wenn zu zweien Zeugen, so gilt er nicht, und bei einem auch nur, wenn bei einem Dorfgericht" (nach Raschis Erklärung; „Schüsselrichter" nach Levy, Chald. Wörterbuch), „aber bei einem höheren Gericht verpflichten auch jene bei einem Zeugen den Angeklagten zum Eide."

Das Gutachten hat die Worte „und man hat ihn nicht gefordert", welche der Denunziation entgegentreten, welche auch Eisenmenger nicht hat, nicht zitiert. Die Berliner Ausgabe von 1865 hat diese Worte, die sowohl in der Dyrenfurter wie der Sulzbacher enthalten sind, ebenfalls nicht. S. 18 sagt das Gutachten: Eisenmenger habe „leidlich genau" übersetzt, während es von Rabbinowicz sagt: „auch auf Blatt 114[1] vorgreifend, aber Eisenmengers Übersetzung ist völlig wortgetreu." (S. 17.) Es ist aber kein „Vorgreifen" bei Rabbinowicz, sondern der dort in der französischen Übersetzung zitierte Ausspruch beginnt S. 113 b, Zeile 3 v. u. und geht ununterbrochen zur nächsten Seite 114 a über. Diesen ganzen mit „warum?" beginnenden Passus hat das Gutachten **nicht** zitiert, und dennoch als „vorgegriffen" gekannt. Dieser Satz normiert aber die Verpflichtung des Juden,

gegen einen Juden für einen Heiden vor heidnischen Gerichten Zeugnis abzulegen. Ohne diesen mit „warum“ beginnenden Satz ist der angeführte Satz um seinen Grund gebracht und in seinem Sinne gefälscht. Das Gutachten sagt bei dieser Stelle: „Ich will zeigen, wie schwer es ist, den Talmud richtig zu beurteilen, wie wenig Verlaß auf das ist, was diese oder jene Autorität aus ihm herausliest.“

Zur Sache bemerke ich: Reservatio mentalis ist im Talmud nicht erlaubt, ausgenommen wo ein Versprechen durch Gewalt, Folter oder Todesandrohung erpreßt wird. Es gilt vielmehr der Grundsatz: „Worte im Sinne sind nicht Worte.“ (Tr. Kiduschin 50 a.) „Und wenn man ihn schwören läßt, sagt man: Wisse, daß wir nicht nach deinem Sinne dich schwören lassen, sondern im Sinne Gottes und im Sinne des Gerichtshofs; denn so finden wir bei unserm Lehrer Mose, als er Israel beschwor.“ (Schebuot 39 a.) Nedarim 25 a (von Delitzsch zitiert): „Wisse, daß wir nicht auf die Bedingung in deinem Sinne dich beschwören, sonderrn in unserm Sinne und im Sinne des Gerichtshofs.“

Der Abschnitt „C“ betrifft eine Haggada (vgl. oben S. 154 f. und 164).

Die Liebesgeschichte, die der Talmud, und zwar, wie sich aus dem weiteren Fortgang der zitierten Stelle ergibt, um die Keuschheit der Rahel und ihre Demut ihrer ältern Schwester gegenüber zu beschreiben, als Haggada mitteilt, wäre nicht ernsthaft zu besprechen — so wenig als man aus den geschmacklosesten Bemerkungen gegen Schwiegermütter und Schwiegerväter auf die öffentliche Moral schließen wird —, wenn nicht auch hier das Gutachten durch Nichtzitieren sich charakterisierte. Nach „überbieten“ heißt es bei Delitzsch: „Übrigens aber ist es talmudischer Grundsatz: es ist verboten, den Nichtjuden zu täuschen, und man darf ihm gegenüber, auch dem Götzendiener, keine Lüge, auch keine konventionelle, sagen. Baba Kamma 113 b, Chullin 94 a.“

S. 19. „Rohling[6] 63: Der Talmud sagt: ‚Einen Goj darfst du betrügen und Wucher von ihm nehmen.‘“

„Vgl. oben S. 4 die Frage des Gerichts: . . . Aber steht die ausgeschriebene Stelle nicht im Talmud?“ Die Stelle ist nicht ausgeschrieben, und durch diesen Mangel ist der Sinn dieser Haggada entstellt.

Was die Halacha bezüglich des Wuchers betrifft, so beziehe ich mich auf Delitzsch S. 38—40 und oben S. 157. Delitzsch S. 39: „Das Wort, welches ‚Zinsen nehmen' bedeutet, wird sogar zu der Bedeutung ‚Zinsen geben' umgebogen." Baba Mezia 70b, S. 40: „Es steht unwiderlegbar fest, daß der Talmud den eigentlichen Wucher aufs entschiedenste verwirft." Daß der Pentateuch dem Ausländer gegenüber „Wucher" (muß heißen Zins) gestatte, begleitet das Gutachten mit „Hört, hört".

Die S. 19 zitierte Stelle ist wiederum eine Haggada. Sie lautet: „Wer seine Tochter an einen Greis verheiratet, und wer seinen Sohn unmündig verheiratet, und wer eine verlorene Sache dem Kuthi zurückgibt, auf den bezieht sich der Vers 5. B. M. 29, 19." Halacha ist: daß auch dem Götzendiener das Verlorene zurückgegeben werden müsse; allerdings nicht rechtlich, sondern „wegen Heiligung des göttlichen Namens". In diesem Terminus scheint die Ergänzung und Berichtigung des Rechtes durch die Billigkeit, durch die Moral zu liegen. Eine solche Ergänzung hält der Talmud so sehr für notwendig, daß er die Zerstörung Jerusalems auf die Verletzung der Billigkeit im Gerichtsverfahren zurückführt. (Baba Mezia 24 b gleichbedeutend mit Baba Kamma 114 a.) Auch wird es (Sabbat 120 a) als geringe Frömmigkeit bezeichnet, das Verlorene nicht zu behalten, auch wenn Verzicht aus Verzweiflung an der Wiedererlangung der Sache stattgefunden habe. Ein solcher Verzicht nämlich ist nach talmudischem Rechte ein Erwerbungstitel, so daß, wo ein solcher vorauszusetzen ist, auch dem Juden gegenüber der Finder das Verlorene erwirbt (Baba Mezia 24 b). Die spätere rabbinische Entscheidung hat, gemäß dem Pentateuch und dem Talmud (B.-K. 113 b), wo ausdrücklich auf Okkupation Bezug genommen wird, die Erwerbung durch diesen Verzicht aufgehoben.

Übrigens ist zu S. 19 „Nicht-Israeliten = Gojim" zu verweisen auf oben S. 159—161, so daß die wiederholte Gleichung zu berichtigen ist in: Nicht-Israeliten = entweder Noachiden oder Götzendiener.

S. 20 bezüglich der angeblichen Benennung der Gojim als „Vieh" zitiert das Gutachten nicht: „Jener von Eisenmenger I, S. 596, nicht aus dem Talmud selbst, sondern aus Tosaphot herausgeklaubte Satz". Also steht der Satz nicht

im Talmud; wo in Tosafot, ist nicht angegeben. Die bei Eisenmenger zitierte Stelle zu Jebamot 94 b enthält das Angeführte nicht.

S. 21 wird erklärt, daß „Israel jede Existenzberechtigung verloren hat und nur noch als Schlacke, wertlos und darum störend und widerwärtig, umherliegt“. Der Satz: „Ohne Ausnahme alles, was dem Menschengeschlechte etwas wert ist, haben, nachdem die Kirche entstanden, Nicht-Semiten, Nicht-Juden erarbeitet. Und sind ‚Vieh‘“ wäre im Sinne des Talmud zu berichtigen in: Und sind Noachiden.

Indem ich diesen Bericht der Öffentlichkeit übergebe, nehme ich von dem wohlwollenden Leser mit einer Betrachtung Abschied, zu der die Beschaffenheit des geprüften Gutachtens auffordert.

Ein Gelehrter „von Rang im Leben und in der Wissenschaft“ zitiert und urteilt — vor Gericht und unter seinem Eide, das bleibe außer Betracht —, ohne die Stellen, die er zitiert und über die er urteilt, selbst gesehen, geschweige verstanden zu haben. „Ich selbst verstehe die Tosafisten, die ich nie angesehen habe, zu würdigen nicht“ (oben S. 167). Die Tosafisten aber sind eine große Anzahl von Gelehrten, welche in einem Zeitraume von etwa 230 Jahren Wissenschaft und Sittenlehre pflegen.

Derselbe Gelehrte erklärt wiederholentlich, „nicht Kenner“ des Talmud zu sein. Wir dürfen es ihm glauben. Denn ohne die Tosafisten zu studieren, kann man kaum eine Seite im Talmud verstehen. Dennoch zitiert er Sätze aus dem Talmud, deren Zusammenhang er nicht kennt. Die falschen Anführungen, die Entlehnungen aus verurteilten Machwerken, den Witz des Stils, die Selbstverwandlung des Sachverständigen in den Rechtsanwalt und den Volksredner — diese Charakterzüge der im „Reichsherold“ publizierten Arbeit widerstrebt es mir ausdrücklich zu beurteilen. Nur das sei beachtet, daß die Elemente aller gelehrten Methode verleugnet sind: Nichts abzuschreiben von anderen Anführungen, sondern die Quellen überall selbst zu prüfen.

Auch die Kautel, welche derselbe Gelehrte anwendet, sei nur wissenschaftlich beurteilt.

Er nimmt als erwiesen an, was Delitzsch Herrn Rohling zu-

gibt. „Die von mir angeführten Aussprüche stehen ohne Frage im Talmud, und was Fr. Delitzsch dem Professor Rohling hat einräumen müssen, dürfte (!) sich weder zurücknehmen noch ermäßigen lassen. Diese Tatsache (!) kommt dem Angeklagten zugute.“ (S. 22.)

Angenommen, er zitierte wenigstens hier gewissenhaft, ließe nicht die entscheidenden Nachsätze fort: kann denn nicht auch Delitzsch in seiner Kenntnis und seinem Verständnis des Talmud sich irren?

Deshalb scheint dieses Gutachten nicht nur einen individuellen Notstand zu bezeichnen: es ist das Symptom einer allgemeineren Krankheit unserer Zeit. Wo Rassenhaß und Verleumdung toben, herrscht die Phrase. Phrase und Vorurteil wirken epidemisch und stecken unversehens auch die strenge Arbeit der Wissenschaft an.

Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not: Ehrfurcht vor der Wahrheit.

Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe

Ein unerfreuliches Beispiel des fortdauernden Mangels an literarischer Nächstenliebe ist neuerlich wieder in diesen Blättern (Allgemeine Zeitung des Judentums 1894, Nr. 20) vorgeführt worden. Wir sind zu der Resignation genötigt, daß es nicht das letzte Beispiel sein wird. So mögen denn an das ewige Kapitel einige Betrachtungen hier wieder geknüpft werden, wenn auch nur zum Troste derer, die sie nicht nötig haben.

Die Nächstenliebe ist nicht bloß das größte Problem der Ethik, sondern die schwerste Aufgabe aller Religion. Denn die Religion, als solche, will den Begriff des Menschen durch die Religion definieren. Nur der von ihr erfüllte, durch sie erzogene, ihr gemäße Mensch ist der wahre Mensch. Es widerspricht eigentlich ihrem Begriffe, den wahren Menschen da anzuerkennen, wo derselbe von ihr nicht geläutert, nicht geheiligt ist. Diesem Widerspruch im Wesen der Religion entspringt und entspricht der Konflikt zwischen Religion und Sittlichkeit. Die Sittlichkeit kennt den Menschen nur als das Naturwesen im Verhältnis zu anderen Naturwesen. Die Religion dagegen muß ihn zugleich denken im Verhältnis zu dem übernatürlichen Gotte. Über den aber ist nicht bloß praktisch, wie über den Menschen, sondern nicht minder theoretisch Streit und Krieg.

So läßt es sich verstehen, daß es den Religionen nicht gelingen konnte, wahrhaftige Nächstenliebe auf Erden zu pflanzen. Und so rechtfertigt es sich, daß die Ethik bestrebt bleiben muß, unabhängig von aller Religion den Begriff der Nächstenliebe zu bestimmen und dadurch wahre Nächstenliebe zu begründen.

Aber es ist eine unhistorische Ansicht, daß die Ethik in ihrer Geschichte von der Religion unabhängig wäre. Die Wissenschaft

der Ethik muß unabhängig sein von der Religion. Diese Unabhängigkeit ist bedingt durch ihre Methode und ihr Problem, die sie von der Religion gänzlich unterscheiden. Aber ihr Material entnimmt die Ethik ebenso von der Religion, wie von der Mythologie oder der Kunst oder der Politik und der Wirtschafts- und Kriegsgeschichte. Und so dankt die Ethik den großen Grundsatz der Nächstenliebe der sogenannten mosaischen Lehre.

Es ist freilich auffällig, daß in so früher Zeit ein solcher Gedanke, der den Schlußstein aller Ethik bildet, erdacht worden sein soll. Und man kann begierig sein, zu erforschen, mit welchen tiefsinnigen Einsichten im Zusammenhang seine Formulierung erfolgt sein mag. Es läßt sich verstehen, daß die historische Schablone nach einer Vorbereitung für denselben sucht, damit er nicht in voller Rüstung aus dem Haupte Jehovas entsprungen sei. Aber die historische Kritik ist an gewissenhafte Untersuchung der Quellen gebunden. Das Vorurteil, daß eine Urkunde eine Vorstufe sei, mag einer theologischen Vorstellung von einem göttlichen Erziehungsplane dienen; in einer historischen Untersuchung ist es vom Übel. Auch möchte eine allgemeine Betrachtung nicht ungeeignet sein, diese historische Skrupulosität zu beschwichtigen. Wir sagten, daß die Nächstenliebe eigentlich ein Widerspruch gegen die Religion ist, die den Idealmenschen doch nur als Gläubigen anerkennen darf. Es gibt aber ein gewaltiges Mittel, diesen Widerspruch zu beseitigen. Und es ist der hauptsächlichste Vorzug des Judentums, daß es über dieses Mittel verfügt.

Der Begriff des Menschen wird in ihm an keine andere Bedingung geknüpft als an die des Einen Gottes. Der Eine Gott hat es zu verantworten, daß es so viele und so vielerlei Menschen auf Erden gibt. Die Menschen haben höchstens die eine Aufgabe, Gott zu erkennen. Das ist die Gefahr, welche auch im Judentum für das Problem der Nächstenliebe besteht. Aber der durchschlagende Gedanke ist doch, daß die Menschen Menschen bleiben, auch wenn sie Gott nicht erkennen. Gott ist ihr Vater, wenn sie auch nicht seine Kinder sein wollen. Die Einheit Gottes hat zur innerlich notwendigen Folge den Gedanken von der Kindschaft und Bruderschaft der Menschen.

So suchen wir das historische Wunder zu verstehen, daß in so früher Zeit menschlicher Entwicklung der Begriff des Menschen

vollzogen werden konnte. Nur aus einem überspannenden Enthusiasmus heraus konnte er geboren werden. Es ist eine ganz unpsychologische Ansicht, daß der Begriff der Nächstenliebe auf dem Wege einer politischen Toleranz entstehen konnte. Persönliche Berührungen mit anderen Stämmen und Andersgläubigen mußten freilich stattgefunden haben, wenn überhaupt das Problem der Nächstenliebe entstehen konnte. Aber durch ein schulmeisterliches Markten, wie viel Verschiedenheit man allenfalls dulden, welches Minimum von Einheitlichkeit dagegen man schlechterdings zu fordern habe, in einer so äußerlichen Mechanik konnte ein Gedanke nicht entstehen, der vor allen Gedanken des menschlichen Geistes das Gepräge einer einheitlichen Idee hat. In wessen Gehirn der Gedanke aufstieg, daß ich einen andern Menschen lieben soll wie mich selbst, der konnte dabei nicht an den besonderen Stammesmenschen denken. Der Patriotismus erzeugt nicht jenen Universalismus, sondern wird erst in ihm gegliedert und bestimmt. Wer den andern als den Mitmenschen denkt, denkt ihn nicht als das Mitglied irgend einer Art von staatlicher Gemeinschaft, die doch schon in den primitivsten Formen ihre Grenzen und Konflikte hat. Wer den Menschen als Menschen denkt — in einer Zeit, in der es noch keine Philosophen und noch keine Ethik gab, — der denkt ihn als das Glied einer übernatürlichen Ordnung, für die er in keiner Stammesgeschichte ein Vorbild hat, — die er nur ahnen kann. Dieses Ahnen ist Religion. Diese übernatürliche Ordnung nennt der Urmensch Gott, der daher nicht seinen Stammvater Abraham erschaffen hat, sondern Adam, den Stammvater aller Menschen. Und es ist ein tiefsinniger Midrasch, daß darum die Thora mit Adam beginnt, und nicht etwa mit dem Berg Sinai. Aber nachdem der Universalbegriff des Nächsten einmal geschaffen war, konnte und mußte er die sozialpolitische Ansicht vom Menschen läutern. So läßt es sich verstehen, daß im talmudischen Judentum ein Begriff entstehen konnte, der für das moderne Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche als Leitbegriff bezeichnet werden darf. Ich meine den Begriff des Noachiden, und verweise für die Bedeutung dieses Begriffs auf mein Gutachten über die Nächstenliebe im Talmud (siehe oben S. 145 ff.). Über die Geschichte dieses Begriffs könnte getrost eine Preisaufgabe gestellt werden.

Sehen wir uns nun die Nachbarschaft der Gebote an, in der das der Nächstenliebe auftritt. Der erste Satz gibt die Zusammenfassung in dem grandiosen Worte: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Herr euer Gott.“ Die Entfaltung des Universalbegriffs der Heiligkeit beginnt mit den zwei, auch im Dekalog benachbarten Geboten der Elternliebe und der Sabbatweihe. Darauf das Verbot des Götzendienstes. Alsbald aber wird die Heiligkeit wieder an den Begriff des sozialen Sabbat angeknüpft, und es kommt das Verbot der Nachlese auf Feld und Weinberg: „Dem Armen und dem Fremdling sollst du sie überlassen.“ Darauf die Verbote von Diebstahl und Lüge und falschem Zeugnis; von Bedrückung und Raub, von Vorenthaltung des Lohnes, auch nur bis zum Morgen. Sodann wird die Scheu geboten vor dem Tauben und dem Blinden. Darauf die Gerechtigkeit, die auch den Armen nicht schonen soll — das bekannte Glanzstück in der Selbstcharakteristik des altisraelitischen Gemütes. Der Gesetzgeber geht in den folgenden Versen zur Privatmoral über. Mit dem Verleumder wird der Meuchelmörder zusammengestellt, dann kommt der jüdische Ausdruck der Feindesliebe: „Du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen, ermahnen sollst du deinen Nächsten.“ Endlich wird die Selbstsucht im tiefsten Punkte getroffen: an der Rachsucht, die doch so vielfach auch mit relativ sittlichen Instinkten zusammenhängt und in der Blutrache ein bis zur erhabensten Tragik fruchtbares Motiv liefert. Aber gerade an diese Wurzel der Selbstsucht knüpft unser Menschenkenner an: an das Verbot der Rache und des Nachtragens schließt sich unmittelbar das wunderbare Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, ich bin der Herr.“ Darin gipfelt die Entfaltung des Begriffs der Heiligkeit, mit dem der Abschnitt begonnen.

Und dieser Nächste soll der Volksgenosse sein! Weil es in demselben Satze heißt: „Du sollst nicht rachgierig sein und nicht Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes.“ In dem ganzen Abschnitt ist ein Wechsel bemerkbar in der Anrede zwischen den Ausdrücken für Bruder und Nächster. Und grade bei dem Verbot der Rache möchte der Ausdruck „die Kinder deines Volkes“ charakteristisch sein; denn das Stammesgefühl fordert sonst die Rache. Aber wir wissen bereits, daß der Begriff des Nächsten nur im Absehen von der Bluts- und Stammes

gemeinschaft entstehen konnte. Auch in der griechischen Moral überwindet der Xenos die nationale Beschränkung der Sittlichkeit, und nirgends erscheint Zeus monotheistischer, denn als Zeus Xenios, als Schützer des Gastrechts. So steht bei den Griechen der Fremdling doch noch in einem Zusammenhang mit der Verkehrs- oder der Kriegssitte. Viel enger und elementarer dagegen ist der Begriff des Fremdlings im Mosaismus. Bei den Griechen ist er höchstens der hilfesuchende Wanderer. Im Pentateuch gehört er zum Grund und Boden. Daher wird er häufig mit dem Armen, der Waise und der Witwe verbunden.

Nachdem andere, die geschlechtlichen Beziehungen der Sittlichkeit regelnde Vorschriften erledigt waren, kehrt der Abschnitt mit dem Gebot der Ehre des Alters zu den subtileren Problemen des Gemütslebens zurück. Da tritt der Fremdling ein: „Du sollst ihn lieben wie dich selbst.“ Aber dieser Fremdling soll wieder der Proselyt sein, wie der Nächste der Volksgenosse! Es ist doch sonderbar, daß gelehrte Philologen nicht im Zusammenhange lesen können, wenn es sich um höhere Rücksichten handelt. Der Gesetzgeber begründet hier sein Gebot: „denn Fremdlinge waret ihr im Lande Ägypten, ich bin der Herr, euer Gott.“ Waren etwa auch die Israeliten Proselyten beim Isisdienst? Oder waren sie nur aussätzige Fremdlinge und absoluter Abscheu der Ägypter? Mit der Erinnerung an ihre nationale Vergangenheit sollten die Israeliten jeden Fremdling betrachten. „Und den Fremdling sollst du nicht bedrängen; denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz, dieweil ihr Fremdlinge waret im Lande Ägypten.“ (2. B. M. Kap. 23, 9.) So heißt der Fremdling Bruder. „Wenn dein Bruder verarmt, und seine Hand schwach wird neben dir, so sollst du ihm beistehen, er sei Fremdling oder Beisaß, daß er lebe neben dir. Und sollst nicht Zins und Wucher von ihm nehmen, sollst dich scheuen vor deinem Gotte, und dein Bruder lebe mit dir.“

Von einer solchen modernen Exegese flüchtet man gern zu unserem alten Raschi. Zu dem Verse der Nächstenliebe lautet in seinem Lapidarstil seine Erklärung: „Es sprach Rabbi Akiba: dies ist ein großer Grundsatz in der Thora“; und zu dem Schlußwort bei der Fremdenliebe: „ich bin der Herr, euer Gott“ lautet seine Erklärung: „Dein Gott und sein Gott bin ich.“

Das Auffälligste an dieser Art unfreier Exegese ist aber doch

noch nicht ausgesprochen. Es liegt darin, daß jene modernen Herren christlicher sein wollen als die Evangelien und als Jesus selbst.

Marcus Kap. 12, 28, fragt der Schriftgelehrten einer Jesus: welches ist das vornehmste Gebot vor allen? Jesus aber antwortete ihm: das vornehmste Gebot vor allen ist das: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Gott; und du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften. Das ist das vornehmste Gebot. Und das andere ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Es ist kein ander größer Gebot denn dieses. Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: Meister, du hast wahrlich recht geredet; denn es ist ein Gott, und ist kein andrer außer ihm; und denselbigen lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüte, von ganzer Seele und von allen Kräften, und lieben seinen Nächsten als sich selbst, das ist mehr denn Brandopfer und alle Opfer. Da Jesus aber sahe, daß er vernünftiglich antwortete, sprach er zu ihm: Du bist nicht ferne von dem Reich Gottes."

Man sieht hier aufs deutlichste, daß Jesus unter dem Nächsten nicht den Juden verstanden haben kann; andernfalls würde er nicht ohne berichtigenden Zusatz den mosaischen Vers zitiert haben. Und auch der Schriftgelehrte lobt ihn darob und ergänzt das Gebot noch durch den echt prophetischen Gedanken: „das ist mehr denn Brandopfer und alle Opfer". Und ebenso wird überall, ohne jeden Schein und jede Absicht einer Kritik, das Gebot im neuen Testament zitiert; selbst Luc. Kap. 10, 25 ff., wo der Schriftgelehrte die verfängliche Frage stellt: „Wer ist denn mein Nächster?" Jesus antwortet mit dem Gleichnis vom Samariter. Aber auf die Frage Jesu, ob dieser oder der Priester oder der Levite der Nächste sei, antwortet der Schriftgelehrte: „der die Barmherzigkeit an ihm tat." Überall wird der Nächste als Nichtjude verstanden.

Noch eines aber können wir aus dem neuen Testament für diese Frage lernen. Überall, wo die Nächstenliebe zitiert wird, wird sie angeknüpft an das „Höre Israel" und das mit ihm zusammenhängende Gebot der Liebe zu Gott. In der Tat, nur aus dem Begriffe der Einheit Gottes läßt sich die Nächstenliebe begreifen.

Und so mag Wessely doch recht haben mit seiner Übersetzung unseres Verses. Ob der feine Sprachkenner und neuhebräische Dichter Recht hat mit der sprachlichen Begründung seiner Ansicht, will ich nicht entscheiden; aber der Gedanke ist richtig, aus dem heraus er an der üblichen Übersetzung Anstoß nimmt. Nicht wie mich selbst, sagt er, soll ich den Nächsten lieben, sondern er übersetzt: Liebe deinen Nächsten, er ist wie du. Das ist der neue Gedanke: daß die Menschen als Menschen einander gleich sind, nämlich als Kinder und Ebenbilder Gottes. Daraus entspringt die Möglichkeit zur Pflicht der Nächstenliebe. Nicht der Grad der Liebe wird anbefohlen, — wodurch ja auch die Nächstenliebe in Gefahr käme, als Selbsthilfe verdächtigt zu werden, — sondern die Gleichheit der Menschen wird gelehrt und daraus die Liebe abgeleitet. So glauben und wissen wir, daß unser Lehrer Moses die Nächstenliebe uns geschenkt hat, so wahr und so lange wir nach ihm: Höre Israel rufen.

Der Nächste

Bibelexegese und Literaturgeschichte

Die Erklärung der Bibel ist durch die Religionsgeschichte, die jetzt durch die Ausgrabungen im Orient eine neue Bedeutung und Ausbreitung erlangt, selbst in ein neues Stadium getreten. Ohne Einschränkung freilich kann dieser neue Aufschwung nicht gerühmt werden, denn, wie es bei dem Enthusiasmus für neue Errungenschaften, besonders in den Gebieten der Literatur und der Kunst, zu geschehen pflegt, tritt über der Bewunderung der neuen Stoffe gar leicht die innere Kritik zurück, und das Interesse an den Normen und Kriterien wird abgeschwächt. So wehrt sich mit Recht die Kathederwissenschaft des Alten Testaments gegen die Übergriffe oder gar die Alleinherrschaft der Religionsgeschichte. Nicht im Chaos der Kulturanfänge ist das Kulturideal der Religion gelegen. Aus diesem Gesichtspunkte behauptet die alttestamentliche Wissenschaft ihre Selbständigkeit gegenüber der Religionsgeschichte.

Eines aber ist der Bibelwissenschaft von der Religionsgeschichte über allen ängstlichen Zweifel klargemacht worden: daß sie die Heilige Schrift als Gebilde einer nationalen Literatur unter allen Mitwirkungen der Zeitgeschichte, sowie der internationalen geistigen und politischen Verbindungen aller Art auffassen und erforschen darf. So behandelt man jetzt das Alte Testament als eine Sammlung von Literaturprodukten, und seine einzelnen Bücher werden nach der Methode der Literaturgeschichte erforscht und erklärt.

Aber die Mängel und Schwächen, die mehr oder weniger störend bei der Pflege der allgemeinen Literaturgeschichte fühlbar werden, zeigen sich auch hier. Das Interesse am Material in seiner Fülle und Mannigfaltigkeit schwächt die Scheidekraft für feinere Fragen der Qualität und deren intime Beziehungen.

Daß es eine Ästhetik geben dürfte, die für solche Probleme von der Literaturgeschichte zu konsultieren wäre, das wird verleugnet. Wer den Stoff beherrscht, bei dem ist die Kraft. Und das literarische Material selbst ist ein hinlängliches Problem. Es gibt für die Schaffenskraft, die in der Literaturwelt sich verwirklicht, keine Normen, die nicht in dieser selbst gelegen wären.

Da nun die Literaturgeschichte die Prinzipien einer ästhetischen Methodik ablehnt, so wird daher auch der Segen ihrer Anwendungen zweideutig. Was ist damit geholfen, wenn die Schablonen der Literatur auf die Religionsgeschichte übertragen werden, wenn man nur Epos, Lyrik und Drama noch genauer an diesen Stoffen unterscheidet, als man dies zu tun in früheren unschuldigeren Zeiten immerhin auch gebildet genug gewesen war? Wissenschaftlich, im wahrhaft methodischen Sinne, kann die Bibelforschung nur dann erst werden, wenn sie die fundamentale Stildifferenz der beiden Testamente zu ihrem leitenden Gesichtspunkte macht.

Das Alte Testament ist ein reines nationales Literaturprodukt. Es ist zwar keineswegs eine Robinsonade. Das Volk Israel ist von den ersten Anfängen an in seiner Umwelt gedacht. Abraham soll „zum Segen werden für alle Familien der Erde“. Und der letzte Sinn der Religion, welche die Propheten dieses Volkes offenbaren, ist die Sendung Israels an die Menschheit. „Es ist zu gering, daß du mir Knecht seiest, die Stämme Israels aufzurichten . . ., zum Lichte der Völker habe ich dich gegeben.“ So läßt sich Jesaja (42, 6) von seinem Gotte inspirieren. In solcher Schärfe hat kein Held der religiösen und der profanen Weltliteratur gegen den Nationalismus sein universelles Haupt erhoben, wie dieser Prophet des Exils.

Und dennoch ragen die Völker nur wie ferne Spitzen aus dem Nebelmeer dieser alttestamentlichen Dichtungen hervor. Naiv, wie es in ihrem Bodengrunde alle Epen sind, so sprechen mehr oder minder klar oder dunkel, glänzend hell oder düster und versonnen alle Schriften des alten Bundes. Gemeinsam ist allen der Stilcharakter der Naivität, der vielleicht weniger im Gegensatze zum Sentimentalen besteht als in der Unbekümmertheit um alles, was sonst in der Welt vorgeht oder dagegen verlauten könnte. Hier spricht der Urgeist eines Volkes, für den es keine Vorbilder gibt in seiner Selbstoffenbarung; der nur im

stofflichen Inhalt seiner Schöpfungen andere Menschen und andere Völker kennt.

Das Neue Testament dagegen, wie sehr es immer zu der Botschaft an alle Völker ausreifen will, erwächst dennoch nicht naiv aus seinem Volke, sondern in der Reflexion und der Kritik über dasselbe. „Es ist euch gesagt . . . ich aber sage euch.“ Das ist das Grundschema der Evangelien. Die nationale Religion soll übertroffen werden. Und daß diese selbst sich übertroffen hatte, indem sie den Messianismus der Weltreligion erschuf, das sollte, das mußte zurückgedrängt werden. Denn die Kritik war ja gegen einen anderen Inhalt der überkommenen Religion gerichtet, nämlich gegen das Gesetz, welches damals vornehmlich das Opfergesetz war.

Zwar war dieses in Verfall gekommen, so daß die Zerstörung des Tempels nur den äußeren Abschluß der inneren Katastrophe bildet. Aber um so tiefer sank die Autorität des Gesetzes; und um so höher stieg die Hoffnung, daß eine bessere Religion den Menschen erstehen könnte, wenn sie das Gesetz erst begraben hätten. Und wie immer positiv die neue Religion sich ausrüsten mochte, ihrer literarischen Produktion war die naive Volkskraft entschwunden, sie mußte zur Kritik, zur Polemik sich aufreizen und entflammen. Auch dabei werden gewaltige Stilkräfte erweckt, und ursprüngliche Quellen des religiösen Bewußtseins ergießen sich; aber die Reinheit der Naivität kann da nicht vorhanden sein, wo Polemik zur inneren Triebkraft werden muß.

Diesen schlichten Unterschied hat vielleicht nicht einmal gründlich genug die Bibelforschung begriffen. Es ist daher kein Vorwurf, wenn die öffentliche Literatur von diesem Gesichtspunkte noch nicht allgemein geleitet wird. Wir denken hier an einen Artikel, der im „Zeitgeist“ (1914, Nr. 58) unter der Überschrift „Nosismus“ erschienen ist und in dem Professor K. O. Erdmann-Dresden die verschiedenen Stufen des Egoismus behandelt.

Er legt zunächst ein gutes Wort für die engeren Gemeinschaften ein, daß sie nicht unter das Verdikt des Egoismus fallen sollen; kommt dabei aber zu einem sehr feinen Lichtblick: „Warum heißt eigentlich jeder Mitmensch in der biblischen Sprache der Nächste? Sicherlich käme der extrem altruistische Gedanke viel reiner zum Ausdruck, wenn es hieße: „Liebe auch

den F e r n s t e n, wie dich selbst." Anstatt nun aber zu fragen, ob im hebräischen Urtexte des Alten Testaments das entsprechende Wort den Nächsten bedeutet, argumentiert der Verfasser unmittelbar aus seiner religiösen Überzeugung heraus. Im Neuen Testament ist ja das Gebot nur ein Zitat aus dem Alten, und da ist „nur der Volksgenosse, wahrscheinlich sogar nur der Familienangehörige gemeint."

Worauf aber stützt sich diese Annahme? Weil 3. Mos. 19, 18 von dem Gebot der Nächstenliebe es heißt: „Du sollst nicht rachgierig und nachträgerisch sein gegenüber deinen Volksgenossen", „sondern (nicht ‚aber'!) liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Und diese Anmerkung wird begründet durch eine Exegese von Lukas 10, 25—37.

Der Verfasser sucht sich also den ihm selbst in der deutschen Übersetzung fraglich gewordenen Nächsten nicht aus dem Sprachgebrauche des Alten Testaments zu erklären, sondern aus einem Zitat des Satzes im Neuen Testament. Und er versäumt auch, sich auch dort auf die anderen Stellen, besonders auf die Hauptstelle Matth. 22, 37, zu beziehen, an der ohne jede Spur der Polemik das Gebot einfach neben dem der Liebe zu Gott, und zwar von Christus selbst zitiert wird.

Es wäre übrigens schon Sache der philologischen Exegese, die Annahme zu prüfen und als ein träges Vorurteil zu erkennen, daß bei kopulativ verbundenen Sätzen das Subjekt des Folgesatzes genau dieselbe Bedeutung haben müßte, wie das des Vordersatzes; daß nicht vielmehr eine Steigerung und Verallgemeinerung dabei eintreten könnte. Wenn der Vordersatz die „Söhne deines Volkes" apostrophiert, so hat dies seinen verständlichen Grund gegenüber dem Laster der Rachsucht. Der Nachsatz dagegen erhebt sich im Gebote der Liebe zu einer Verallgemeinerung, die der Begriff der Liebe, der n e u e Begriff der Menschenliebe zur Entstehung bringt. Man unterdrückt die Neuheit der Menschenliebe, wenn man durch die Gleichsetzung des Mitmenschen mit dem Volksgenossen über diese Steigerung hinwegsieht. Daß es sich aber um einen neuen Begriff bei der Menschenliebe hier handelt, das wird aus dem Folgenden klar werden. Übrigens sind solche Abschlüsse, die den Gedanken weiterführen, indem sie ihn abrunden, oder auch mit einem

Spruchwort zusammenfassen, nicht selten in der Sprache der Bibel.

Die Rücksicht auf den Sprachgebrauch erstreckt sich alsdann auch auf die verwandten sprachlichen Quellen. Die Bibelexegese des Alten Testaments erfordert erstlich an und für sich selbst, insbesondere aber bei einer Gegenüberstellung zum Neuen Testament, unbedingt die gründliche Bezugnahme auf die zeitgenössische rabbinische Literatur, in der dieselben Schriftgelehrten, welche im Neuen Testament angegriffen werden, in vergleichbarer Naivität noch sich aussprechen. Die Frage: Wer ist mein Nächster? wird im Talmud mehrfach behandelt und im Sinne des Monotheismus klar und lichtvoll gelöst. Der einzige Gott kann nicht zweierlei Menschen geschaffen haben. Den Schlußsatz dieses und ähnlicher Gebote: „Ich, der Ewige" deuten sie dahin: „Ich habe ihn erschaffen." Man würde bei solcher erweiterten Quellenbenutzung auch erfahren, daß es sich bei diesen Fragen nicht um das „erste und vornehmste" Gebot handelt, sondern vielmehr um den „größten Inbegriff der Lehre" (כלל) [1].

Übrigens aber dürfte auch den Gesichtspunkt der inneren Kriterien die Literaturgeschichte sich nicht hinter den Scheffel stellen. Wenn einmal unbestreitbarerweise eine Religion den einzigen Gott verkündet hat, der in seinem Bilde den Menschen, nicht nur den Juden, erschaffen hat, und wenn aus diesem einzigen Gotte allgemach anerkannterweise die einige Menschheit hervorgeblüht ist, so dürfte doch wohl der sogenannte Nächste nicht durchaus und schlechthin den Volksgenossen zu bedeuten haben, damit nur erst das Neue Testament daraus den Menschen überhaupt zu machen gehabt habe. Fordert die literaturgeschichtliche Schablone keine feineren Unterschiede? Oder fordert die Kulturansicht einer religiösen Differenz durchaus diese Gegensätze der Humanität?

Wir wollen hier nicht die noch immer nur dem Juden obliegende Sisyphusarbeit wiederum auf uns laden, den Lesern die hundertmal bewiesene philologische Tatsache nochmals zu beweisen, daß Rea im Alten Testament keineswegs nur den Volksgenossen bedeute, sondern den Andern (alter). Wir erinnern

[1]) Vgl. Güdemann, Nächstenliebe (Österreich. Wochenschrift 1891, S. 670).

nur wieder an den Grundgedanken unserer Betrachtung. Sollte etwa das Alte Testament bei dem Gebrauche „einer und der andere" immer vorsichtig daran vorzudenken gehabt haben, daß einmal eine Religion aus ihr selbst hervorgehen wird, die ihr den Ursinn ihres Gottesglaubens streitig machen könnte? Rea bedeutet den Andern, und dieser ist freilich manchmal auch der andere Volksgenosse. Wie könnte es anders sein, da ja die Bibel nicht nur ein Religionsbuch ist, sondern auch ein nationales Geschichtswerk, und endlich auch ein Buch der Rechtsätze und der Staatslehre. Aber darum bedeutet Rea nicht überhaupt den Volksgenossen.

Oder hätte wirklich der Dekalog etwa das Verbot des falschen Zeugnisses nur dem Juden gegenüber gemeint? Oder das des Gelüstens nach deines Anderen, deines Nächsten Haus, noch nach allem, was deinem Nächsten gehört, nur auf den Juden bezogen? Stände etwa der Dekalog, der den Monotheismus zunächst freilich national begründet, außer zwingendem geschichtlichen Zusammenhang mit dessen Gipfelung im Messianismus? Und ist der geschichtliche Zusammenhang nicht zugleich der begriffliche, und nicht zugleich der psychologische, zumal bei einer solchen Magna Charta?

Ist das etwa die Frucht von der bibelkritischen Annahme, daß der Dekalog im Zeitalter der Propheten geschrieben sei, daß man dem höchsten Erzeugnis dieses Zeitalters eine solche Frivolität zutrauen darf? Es genügt vielleicht, um den biblischen Horizont zu erkennen, daß wir den Leser bitten, den 15. Psalm zu lesen: „Wer wird auf den Berg des Ewigen steigen?" Unter allen den schlichten, aber entscheidenden Bedingungen für den Aufstieg zur sittlichen Höhe heißt es da: „Wer nichts Böses tut seinem Rea." Ist das auch nur der Nächste, also der Volksgenosse? Wer den Psalm liest, kann auf einen so häßlichen Widersinn nicht verfallen.

Nun aber komme ich zur Hauptsache. Der Verfasser hat richtig und scharf die wunde Stelle in dieser falschen deutschen Übersetzung des „Nächsten" getroffen. Wie mag nur Luther darauf gekommen sein? In der Septuaginta und der Vulgata steht der Nahe nur im Positiv. Aber schon der Nahe ist vom Übel. Der Fernste soll gemeint sein.

Genau so hat das Alte Testament in seiner Naivität die

Erläuterung seines Grundgesetzes auf dieses selbst folgen lassen. In demselben Kap. 19 heißt es Vers 33: „Und wenn weilet bei dir ein Fremdling in eurem Lande, so sollt ihr ihn nicht hintergehen. Wie ein Eingeborener von euch sei er euch, der Fremdling, der bei euch weilet, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst. Denn Fremdlinge seid ihr gewesen im Lande Ägypten. Ich bin der Ewige, euer Gott.“ In solcher Urwüchsigkeit des Gefühls redet eine urwüchsige Religion. Der Fremdling sei euch wie der Eingeborene, und du sollst ihn lieben wie dich selbst. Der Fremdling war es, der das Gebot der Liebe entstehen ließ. Im Fremdling wurde der Mensch erkannt. Die Liebe zum Fremdling ist das Urmotiv der Menschenliebe.

So wird nun auch die Steigerung verständlich vom Verbot der Rachsucht gegen den Volksgenossen zu dem Gebot der Menschenliebe. Dieses Gebot ist keine kahle Abstraktion, sondern es erblüht aus dem nationalen Bewußtsein der ägyptischen Knechtschaft. Alles ist hier Saft und Blut, Natur und Wirklichkeit. Keine Polemik und keine Abstraktion hat diese Gedanken erkünstelt. Jetzt ist sogar auch die Abstraktion des Menschen, jedes Menschen, des Mitmenschen übertroffen und überwunden. Es gibt für dieses geschichtliche Urbewußtsein nur Einheimische und Fremdlinge. Aber die Fremdlinge bleiben nicht Fremde im religiösen Sinne: das Gebot der Liebe ist an ihnen erstanden. Damit ist die Nächstenliebe wahrhaft zur Menschenliebe geworden.

Welche Entwicklung und welche Aufrichtigkeit hätte die politische, hätte die geschichtliche Kultur gewonnen, wenn statt der leicht zur Phrase werdenden Nächstenliebe das prägnante Gebot der Liebe des Fremdlings zum Grundgesetze der Religion gemacht worden wäre. Unsere gegenwärtige Politik würde nicht so heuchlerisch der Religion Hohn sprechen, wenn die Ausdrücke der „fremden Volkselemente“ oder gar der „Fremdkörper“ in der Sprache einer anständigen Politik unmöglich wären. Die Politik ist kein Kinderspiel. Gewaltige Schwierigkeiten bilden ihre dauernde Aufgabe. Aber das Grundgesetz der Sittlichkeit und hoffentlich daher auch der Religion ist die Liebe zu allem, was Menschenantlitz trägt. Und diese Forderung erhöht sich, wenn in diesem Antlitz nicht die Züge des eigenen, als des bevorzugten Stammes, hervorleuchten. Inzwischen ist aus dem

Problem der Politik die Drangsal und, wie wir zuversichtlich hoffen, auch die Erneuerung der Weltgeschichte geworden. Aber auch im Kriege soll der Feind als Mitmensch geachtet bleiben. Auf dieser Fiktion beruht das Völkerrecht, das aber wahrlich nicht nur auch für den Krieg erdacht ist.

Am Fremdling verliert auch der Ausdruck der Liebe seine Überschwänglichkeit. Jeder Mensch könnte mir gleichgültig werden; der Fremdling aber lockt ästhetisch mit Natürlichkeit mein Interesse hervor. Und ethisch werde ich zu seiner Schonung, zur Hütung seiner Rechtsfähigkeit aufgefordert. Das ist tätige, wahrhaftige Liebe: Sympathie mit dem Fremden, der zunächst als solcher mich zur Aufmerksamkeit reizt: daß er nur nicht etwa mich abstoße! Wenn der ästhetische Sinn aber mich nicht vor Inhumanität ausreichend schützt, so soll es die Religion tun: du sollst den Fremdling lieben, wie dich selbst.

Man erkennt bei dieser Fassung des Gebots auch besser, daß die eigentliche Übersetzung lauten müßte: er ist, wie du selbst; er ist dir gleich[1]). Diese menschliche Wesensgleichheit führt man sich viel genauer und herzhafter am Fremdling zu Gemüte als an dem sogenannten Nächsten, bei dem man schließlich doch immer nur an dem Allernächsten hängen bleibt. Dafür will ich keine Zitate anführen. — — —

Dieser Aufsatz hat eine Beantwortung erfahren durch den Leipziger Professor Rud. Kittel in seinem gerichtlichen Gutachten „Judenfeindschaft oder Gotteslästerung?“ (1914). Die Erwiderung auf diese Beurteilung ist mir eine peinliche Aufgabe, und zwar nicht allein wegen des in dem Angriff angeschlagenen Tons gegen meine Person. Es ist aber selbstverständlich, daß ich nicht an mich denken kann, wo es sich um meine Religion handelt, und daß ich daher selbst auch auf die Zurückweisung der persönlichen Angriffe glaube verzichten zu dürfen.

Ich halte mich besser an das Wort des Spruchlehrers: „Ermahne den Weisen, und er wird dich lieben“ (Spr. 9, 8). Ibn Esra gibt hierzu die nicht nur humoristische Erklärung: „Denn der Weise hält nicht sich allein für weise.“ Vielleicht darf dies auch vom Bibelforscher gelten, und mein Gegner hat seine Ausfälle vielleicht längst bereut.

Beinahe habe ich nun aber mit dieser Zurechtweisung schon

[1]) Vgl. Allg. Ztg. d. Judentums 1894, S. 269 (= oben S. 180 f.).

den vom Talmud erklärten tieferen Sinn desjenigen Verses verletzt, an den der Streit sich anknüpft. Denn den Unterschied zwischen dem Verbot der Rache und dem des Nachtragens erklärt der Talmud folgendermaßen: die Rache wird geübt, wenn ich auf die Bitte, ein Beil mir zu leihen, erwidere: ich leihe es dir nicht, denn auch du hast es mir nicht geliehen. Nachtragen aber heißt, wenn auf die Bitte die Antwort erfolgt: du hast es mir zwar nicht geliehen, dennoch aber leihe ich es dir. So zarte Rücksichten kann ein Volksbuch allerdings nur dem Volksgenossen gegenüber vorschreiben.

Ich erkläre es aber für pedantische Unbildung, wenn man den unmittelbar folgenden Nachsatz, der die Nächstenliebe aufstellt, durchaus so auffassen will, daß der in diesem Nachsatze auftretende neue Ausdruck Rea genau dasselbe bedeuten müsse, wie der Volksgenosse im Vordersatz. Die Schablonenhaftigkeit dieser Auffassung erklärt sich nur aus der literarischen Oberflächlichkeit, welche die Neuheit im Worte der Liebe übersieht. Anstatt sich über diese Neuheit zu wundern und sie zum Problem zu machen, hält man sie für selbstverständlich und vereitelt dadurch das literarische Problem.

Alle philologischen Nachweisungen über den Wortsinn, den das Wort Rea an den verschiedenen Stellen der alten Bibel hat, bleiben ohne inneren Erfolg, wenn man nicht erst das eigentliche literarische Problem, welches die Menschenliebe bildet, zu erkennen versteht und in den Vordergrund der Untersuchung hebt. Alsdann erst wird man auch die Bedeutung des Fremdlings erkennen, und wie dieser Begriff die Vermittlung bildet zur Entdeckung des Menschen, als des zu liebenden.

Der alte Michaelis sagt in seinem „Mosaischen Recht"[1]: „Moses gebietet, soweit es ein Gesetzgeber tun kann, die Fremdlinge zu lieben, und begreift sie ganz ausdrücklich mit unter dem Namen des Nächsten, den man lieben soll als sich selbst." Unter diesem „Begreifen" kann man eine Vorahnung des methodischen Gedankens erkennen, daß zur Entdeckung des schlechthin ethischen Begriffs des Nächsten die rechtlich-politische Gesetzgebung über den Fremdling die Vermittlung bildet.

Sachlich muß ich nun aber doch auf die Einwendungen

[1]) 3. Aufl. 1793, Teil 2, S. 445.

Kittels eingehen. Er führt vermeintlich gegen mich an, „daß das alte Testament streng scheidet Fremdling und Fremdling, und daß hier der ger, d. h. der in das Verhältnis des Gastrechts und der Schutzbürgerschaft eingetretene und daher dem hilfsbedürftigen Volksgenossen vielfach gleichgestellte Fremdling gemeint ist“ (S. 45). Prof. Kittel nivelliert in dieser Fassung das Problem, denn er fragt nicht: wie konnte der Fremdling überhaupt dem Volksgenossen gleichgestellt werden?

Wird nicht durch diese rechtliche Gewährung der Volksgenossenschaft die Liebe wahrhaft und wirksam vorbereitet? Und kann sie, bei solcher Vorbereitung am Fremdling-Beisaß, nach aller psychologischen Denkbarkeit alsdann dem Fremdling, der schlechthin Ausländer ist, entrückt bleiben?

Prof. Kittel fährt also fort: „daß aber von dem eigentlichen Ausländer, dem Volksfremden im Vollsinn (nokri) ganz anderes gilt.“ Welches „ganz andere“ aber gelte, das sagt er nicht. Alle die Ausnahmegesetze, die man auf den Ausländer allein beziehen kann, betreffen erstlich die Ausrottung des Götzendienstes und sodann rituelle und rechtliche Verhältnisse, wie das Zinsnehmen und -geben und die Schuldeinforderung, die alle von einer sachlichen Kritik nicht vermengt werden dürfen mit dem religiösen Grundgebot der Menschenliebe. Diese ist der Grundgedanke des Monotheismus, wie er im Messianismus der Propheten zur Vollendung kommt.

Eine sachliche Methodik darf daher den Fremdling in juristischer Bedeutung nicht heranziehen, wo es sich um ihn in rein sittlicher Bedeutung handelt. Es ist äußerlich, dagegen zu unterscheiden zwischen der Anschauung der Propheten und der Volksanschauung. Die Propheten gehören auch dem Volke an und sie reden zum Volke, und sie können dem Volke nichts vorpredigen, was schlechterdings dem religiösen Gefühle des Volkes widerspräche. Sie mußten wissen, daß, wenn sie die Liebe des Fremdlings forderten, im Herzen des Volkes ihnen der Gedanke entgegenkam: der Einzige Gott „liebt den Fremdling“ (5. M. 10, 18).

So nur ist es verständlich, daß das Königsbuch von Salomo berichten kann, daß er in der Einweihungsrede seines Tempels gebetet habe: „Und auch der Ausländer (nokri), der nicht von

deinem Volke Israel ist, der aus fernem Lande kommt und in diesem Hause betet, Du erhöre ihn im Himmel“ (Könige 1, 8, 41—44).

Was sonst aber alles im Volksbewußtsein den idealen Lehren der Religion gegenüber gedacht wird, man sollte nachgerade sich schämen, dieses leider Gottes! sich gleichbleibende niedrige Niveau als Instanz anzuführen gegen den weltfernen Sinn des Gotteswortes.

Ich muß noch weiter Kittels Worte anführen über das Wort Rea. „Gewiß kann es gelegentlich auch der Andere bedeuten.“ Ist „gelegentlich“ ein philologisch zulässiger Ausdruck für eine solche Streitfrage? „Aber von Hause aus und in der Regel bedeutet es geradezu (wie auch in Arabien) den engeren Genossen, den Stammverwandten und Freund, durchaus nicht den Menschen als solchen.“ Schon die Gleichstellung von „von Hause aus“ und „in der Regel“ ist bedenklich. Bleibt etwa das die regelrechte Bedeutung, was sie von Hause aus war? Und entscheidet in solchen sittlichen Grundfragen der Gebrauch in Arabien für den prophetischen Gebrauch des Wortes?

Wiederum wird hier das eigentliche Problem verwischt: „durchaus nicht den Menschen als solchen“. Wer hat denn aber den Menschen „als solchen“ entdeckt? Sollte hier etwa konfessionelle Befangenheit die philologische Methodik einschränken, so daß die Frage nach der Entdeckung des Menschen hier nicht entstehen konnte, weil sie von anderwärts her allein beantwortet werden sollte?

Das Unglaubliche wird hier Ereignis. „Daran ändert auch Cohens Berufung auf die zehn Gebote nichts, die Mose gewiß zunächst nicht anders denn als sittliche Volksordnung für seine Nation dachte.“ Ich muß hier auf die Worte „gewiß zunächst“ hinweisen. Also doch nur zunächst, also nicht überhaupt? Immerhin aber wird hier dieser Ertrag von der Weisheit der Bibelkritik bloßgestellt: daß der Dekalog vom Geiste der Propheten und vom Geiste des Deuteronomiums, in das er umgearbeitet aufgenommen worden ist, so himmelweit abweiche. So wird der Dekalog für die allgemeine Sittlichkeit preisgegeben.

Sollte er nach dieser philologischen Einsicht nicht für den christlichen Katechismus gestrichen werden?

Diese Frage erscheint als eine polemische Paradoxie. In-

dessen gerade dem Verfasser des hier behandelten „Gerichtlichen Gutachtens“ gegenüber ist sie angebracht. Denn Kittel stellt mit Bezug auf die Mehrdeutigkeit des Jahwe Anforderungen an die jüdische Gemeinde, welche bei günstigster Beurteilung nur als Mangel an Einsicht in die Schranken und Grenzen der historischen Methode bezeichnet werden müssen. Zugleich aber verleitet ihn dieser Mangel an wissenschaftlicher Methodik unbewußt zu einer Verletzung der Ehrfurcht vor dem einzigen Gotte, gegen welche dieser groteske Eingriff in das innerste Religionswesen der jüdischen Gemeinde — nämlich die Forderung einer Purifikation des Jahwenamens in der Heiligen Schrift! — zu einem antisemitischen Kinderspiel wird.

Kittel fährt fort: „Und in Psalm 15, 3 wird Rea geradezu durch karob, der Nahe, gedeutet.“ Also auch der Psalm 15 wird von diesem Forscher seines prophetischen Sinnes entledigt, weil in demselben Verse es heißt: „Und Schmach trägt er nicht auf seinen Nahen.“ So wird hier das wundersame Wort der Nähe, aus welcher die „Nähe Gottes“ und die „Nähe seiner Lehre zum Menschenherzen“ erdacht ward, — das übrigens im ganzen Psalter *niemals* den Verwandten, sondern immer nur diese Gottesnähe bezeichnet, — unter falscher Wortbedeutung als Zeugnis mißbraucht gegen den Nächsten, der eine ähnliche geistige Bedeutung von dem Herdgenossen bis zum Mitmenschen durchwandelt hat. Die Gottesnähe, die der Psalm 15 beschreibt: „Wer weilt in deinem Zelte? wer ruht auf deinem heiligen Berge?“, sie wird eben durch die Erkenntnis begründet, daß der Andere, der Mitmensch als der Nahe zu Gott und daher zu dir erkannt und gefühlt wurde.

Sehr lehrreich ist es, daß im Hebräischen der Nahe im Positiv steht. Ich habe zwar Luther keineswegs „gescholten“ — diesen einen unbegründeten Tadel will ich doch mit Entrüstung zurückweisen —, aber ich stelle allerdings die Frage, wie Luther überhaupt auf den Superlativ „der Nächste“ gekommen sein mag. Das Sprichwort „Jeder ist sich selbst der Nächste“ muß zu seiner Zeit noch nicht bestanden haben. Sachlich, und zwar auch aus dem Gesichtspunkte der Ethik beharre ich auf der Mahnung: Lernet endlich die Menschenliebe ohne jede Steigerung als Pflicht erkennen! Denn wo Steigerung zulässig ist, da werden Abstufungen in der Menschenliebe und

Grade und Relativitäten und schließlich Abmilderungen und Abminderungen unvermeidlich. Die Menschenliebe aber muß das absolute Gebot der Religion werden. Ich darf hier auf die Bemerkungen im vorhergehenden Aufsatz[1]) zurückweisen.

Noch eines darf ich nicht unwidersprochen lassen. Der Verfasser, der den Talmud nicht zu verstehen bekennt, beschließt seine Entgegnung also: „Daß die späteren Rabbiner, zuerst wohl der Midrasch Sifra zu 3. Mos. 19, das Gebot auf die allgemeine Menschenliebe ausdehnten, kann für das Verständnis des Ursinns nicht entscheiden.“ In diesem Urteil deckt sich der Grundschaden dieser ganzen Art von Bibelforschung, die sich lediglich auf die Kenntnis der 24 Bücher beschränkt, nach ihrem Werte für die religiösen Grundprobleme auf. Während man die Abfassung des Kanon in eine Zeit rückt, in welcher kaum noch eine Lücke mehr bleibt zwischen ihm und dem Midrasch, lehnt man doch die Authentizität dieses ältesten Midrasch selbst für den Sinn eines tiefsten Wortes dieser ganzen Denkverfassung ab, und bildet sich ein, ohne diese Brücke den „Ursinn“ finden zu können.

Es trifft sich hier nun aber, daß wir vielleicht sogar eine Quelle dieses als ältest geltenden Sifra ansprechen dürfen in dem Targum des Jonathan ben Usiel, das zwar als ein spätes Sammelwerk jetzt erkannt ist, das aber an dieser Stelle wenigstens die Berufung auf den Namen rechtfertigen dürfte, mit dem es sich schmückt. Dieses Targum übersetzt nämlich nicht nur, wie auch Onkelos und Jeruschalmi, Rea mit Chaber, sondern es fügt hinzu: „Was dir verhaßt ist, tue auch ihm nicht.“ So wird also der Spruch Hillels, der die Menschenliebe in tiefer Weisheit negativ ausdrückt, für die Erklärung dieses Verses auf diesen alten Schüler Hillels, als der er bezeichnet wird, bezogen: und der Rea erscheint sonach ganz dramatisch in der Person des Heiden, dem Hillels Geduld seine Frage nach dem Inbegriff der Lehre mit diesem Satze beantwortet.

Ich darf mich auch nicht zurückhalten, an diesem Beispiel auf den eigentlichen Grund in dem Mangel an lebendiger Wissenschaftlichkeit bei der heutigen akademischen Bibelforschung hinzuweisen, insofern sie den Kanon als ein fertiges Produkt behandelt,

---

[1]) Gemeint ist der in dieser Sammlung nachfolgende Aufsatz „Gesinnung“. (Anm. d. H.)

sein sprachliches und gedankliches Fortleben aber im Rabbinismus nicht anerkennen will. Die Beduinen sollen besser verständlich machen, was ein intimstes hebräisches Gedankenwort bedeutet, als die homogene Fortbildung, die es in der „mündlichen Lehre“ erlangt hat. Dieser Notstand echter Wissenschaftlichkeit darf an unseren Universitäten nicht fortbestehen. Möge der Fall Kittel diesen Schaden zu beseitigen helfen!

Gesinnung

Gesinnung wird am häufigsten unserem Religionswesen bestritten. Das Vorurteil wurzelt in der paulinischen Bekämpfung des Gesetzes und in der Entgegenstellung des Glaubens. Daß der Glaube selber Glaubenssatzungen einschließt, wird nicht bedacht; geschweige, daß diese härter drücken können als die beschwerlichsten Bindungen der Lebensformen. Der Glaube wird, nach der poetischen Idealisierung Luthers in seiner Vorrede zu den Psalmen, als etwas schlechthin Inneres, aller gottesdienstlichen Werktätigkeit entgegengesetzt.

Es wird demgemäß auch schlechthin angenommen, daß das Gesetz einen Gegensatz zur Freiheit und daher zu aller sittlichen Innerlichkeit bedeute, und daß ferner auch unter seiner Leitung und seinem Schutze Vertrauen zu Gott und Liebe zu seinen Geboten, daher auch reine Liebe zur Sittlichkeit nicht gedeihen können.

Man bedenkt nicht, daß die Sittlichkeit auch in der Ethik als Sittengesetz verfaßt wird, daß die Gesinnung ihrer Befestigung in der Pflicht bedarf — und daß demzufolge auch die Gesetzlichkeit der Lebensformen keineswegs in einem absoluten Widerspruch steht zu ihrer tiefen Verinnerlichung.

Man bedenkt endlich auch diese gefährliche Doppelbedeutung des Gesetzes nicht in seiner Bekämpfung durch Paulus.

Vor allem aber wird ebensowenig bedacht, daß dieser Glaube, abgesehen von seinem dogmatischen Inhalt, selbst noch Ritualien fordert, und daß unter diesen sich z. B. das Abendmahl befindet, welches nicht nur in der Lehre von der Transsubstantiation sogar die neuere Philosophie in Mitleidenschaft gezogen hat, vollends aber der Geschichte der Reformation ihr Gepräge aufdrückt, und endlich das moderne religiöse Bewußt-

sein des Protestanten zur lebhaften Unterscheidung von Ritus und Bedeutung herausfordert. Es bleibt dabei: im Judentum waltet der Ritus vor, und mithin fehlt ihm die Gesinnung. Es wird gar nicht an die Möglichkeit gedacht, trotz aller historischen Bildung, der man sich befleißigt, daß der Ritus selbst auch im anderen Lager, wie im eigenen, als ein Akt der Gesinnung gehegt und gepflegt werden könne; daß man ihn wie ein poetisches Gut des religiösen Lebens mit innerlichster Sympathie, mit ausdeutender Idealisierung seiner geistigen und sittlichen Beziehungen auf das gesamte Menschenleben lieben und hüten kann.

Dieses Vorurteil führt endlich sogar zu mangelhafter Bibelforschung.

Theobald Ziegler, ein Mann, dem sicherlich jede neumodische Gehässigkeit abgeht, und der eine gute theologische Bildung hat, sagt in seiner „Geschichte der christlichen Ethik" folgendes von den Zehn Geboten: „Von besonderem Interesse sind für uns jedenfalls die Bestimmungen des Dekalogs. Derselbe beginnt mit den religiösen Geboten, keine anderen Götter neben dem einen Jehova zu haben . . . Ebenso sind die Vorschriften, seinen Namen nicht zu verunehren und den Sabbat nicht zu verletzen, religiöser Natur [1])."

Schon dies muß auffallen, da doch der Sabbat offenbar ein soziales Arbeitergesetz ist, wie es im Deuteronomium als solches ausdrücklich begründet wird.

Doch hiervon später; lesen wir zunächst weiter: „Weiter wird die Ehrfurcht gegen die Eltern zur Pflicht gemacht . . . und endlich das Verbot aufgestellt, zu töten, Unzucht zu treiben, zu stehlen, falsch Zeugnis abzulegen, oder sich mit Unternehmungen zu befassen, deren Zweck es sein würde, sich des Eigentums des Nächsten mit einem Schein des Rechts zu bemächtigen." So werden hier die anderen fünf Gebote in ein „Verbot" zusammengefaßt; und werden so insbesondere die das Begehren betreffenden Gebote in einer offenbar fehlerhaften Paraphrase wiedergegeben, bei der das Begehren des fremden Weibes einfach ausfällt, während es wiederum im Deuteronomium an die erste Stelle getreten ist.

---

[1]) a. a. O. S. 18, 19.

Der Verfasser zitiert seinerseits nur diese Umschreibung, und er begründet dieses Zitat in der Anmerkung: „Mit den im Text gebrauchten Worten erklärt Schultz in der zweiten Auflage seiner „Alttestamentlichen Theologie“ (S. 322) das לא תחמד (Exod. 20, 17), wie ich glaube, mit Recht; denn sonst wäre dieses Gebot allerdings „merkwürdig“, wenn es „ins Innere der Gesinnung hineingriffe“, wie Strauß (der Alte und der Neue Glaube, § 72) es bezeichnet.“ Also „Du sollst nicht gelüsten“ muß eine „Unternehmung“ bedeuten, weil sonst dieses Gebot „ins Innere der Gesinnung hineingriffe“, was „merkwürdig“ wäre. So urteilt Strauß; so urteilt auch Schultz; und daraufhin urteilt auch Ziegler so.

Man bedenke nun auch den Nebensinn, der hier der „Unternehmung“ anstatt der Begierde beigegeben wird: „deren Zweck es sein würde, sich des Eigentums des Nächsten mit einem Schein des Rechtes zu bemächtigen“. Also die Begierde soll einen Schein des Rechtes zur unrechtmäßigen Bemächtigung andern Gutes erhalten. Das ist beinahe das Stärkste, was diese Umschreibung an Entstellung und Verdächtigung leistet. Die Begierde an sich soll nicht verboten werden, denn sie ginge auf die Gesinnung; aber sie wird unterstellt als ein angenommenes Rechtsmittel, als ein „Schein des Rechtes“. Indessen sehen wir von dieser wie immer lehrreichen Übersteigerung des Grundirrtums ab; halten wir uns an den materiellen Tatbestand.

Jedem gebildeten, geschweige gelehrten Bibelleser sollte es bekannt sein, daß der Dekalog im Deuteronomium wiederholt wird, und daß, abgesehen von der Begründung des Sabbatgesetzes, besonders das Verbot des Begehrens in beiden Fassungen einen veränderten Wortlaut hat. Während im 2. Buch Mose steht: „Du sollst nicht gelüsten nach dem Hause Deines Nächsten. Du sollst nicht gelüsten nach dem Weibe Deines Nächsten.“ (20, 13, 14), heißt es im 5. Buche: „Und du sollst nicht gelüsten nach dem Weibe Deines Nächsten und sollst nicht begehren das Haus Deines Nächsten“ (5, 18). Es ist also hier zwischen der Begehrung des Eigentums und der des Weibes durch ein neues Wort für die letztere Begierde ein Unterschied hervorgehoben. Offenbar wollte die Schrift diese beiden Arten der Begierde, die nach Eigentum

und die in der Geschlechtsliebe wurzelnde, auch durch einen Terminus unterscheiden.

Wenn nun aber in den Zehn Geboten ein solches, eine besondere Art der menschlichen Leidenschaft bezeichnendes neues Wort auftritt, so sollte das doch wahrlich beachtet und verzeichnet werden, schon weil es an sich sittengeschichtlich und moralpsychologisch wichtig ist; wie ja schon die Voranstellung des Weibes sich aus diesem Gesichtspunkte erklärt.

Wie kann ein solcher ethisch wichtiger Unterschied sich der Beachtung und Hervorhebung entziehen? Man befleißigt sich doch sonst der gründlichen Erforschung des genauen Wortlauts. Der Verfasser hat gar kein Hehl daraus gemacht, mit welcher Voraussetzung er die Zehn Gebote liest: „Ins Innere der Gesinnung" kann das Alte Testament nicht eingreifen; das wäre „merkwürdig". Bei solcher allgemeinen Voraussetzung wird der einzelne Wortlaut nicht für würdig befunden, in seinem Tatbestande bemerkt zu werden.

Wie wichtig dagegen, wie unentbehrlich unsere eigene Bibelexegese, die unserer Großen des Mittelalters uns bleiben muß gegenüber aller dieser Gelehrsamkeit der modernen Bibelkritik, das möge an diesem Beispiel deutlich gemacht werden.

Ibn Esra (gest. 1167) lehrt zu diesen Versen: „Das Wort חמד hat in der heiligen Sprache zwei Bedeutungen: die eine geht auf die gewalttätige Bemächtigung von anderem Eigentum, die zweite aber auf die Begehrung im Herzen, die nicht zur Tat hinausgeführt wird. Gegenüber der Ansicht, daß es kein Vergehen gäbe für das Sinnen des Herzens, und daher darauf auch nicht Vergeltung, hat Mose in diesem Buche, in dem er die Thora erläutert, für לֹא תחמד gesagt: לא תתאוה[1]."

Ibn Esra will nicht länger bei dieser Frage verweilen, verweist aber dennoch auf einige Bibelstellen, welche das Herz als die Quelle der Handlungen bezeichnen, wie das Wort: „In Deinem Munde und in Deinem Herzen, es auszuführen", und er schließt die Erklärung mit dem Worte: „Und die Hauptsache aller Gebote ist, das Herz redlich zu machen." (ועיקר כל המצות לישר הלב)

Mit einer solchen Aufmerksamkeit auf den sittlichen

[1]) Kommentar zu der angezogenen Stelle.

Inhalt hatte die Bibelkritik in Ibn Esra begonnen. Aber schon bei Spinoza hat sie den falschen Weg der Tendenz eingeschlagen, und von dieser Befangenheit hat sie sich auch heute noch trotz aller ihrer Verdienste nicht methodisch zu befreien vermocht.

Sehr wichtig ist auch, was Mose ben Nachman (Nachmanides, geb. gegen Ende des 12. Jahrhunderts), hier bemerkt: „Unter den Oberbegriff der Chemda gehört auch die Thaawa; denn wenn ihn gelüstet, seinen Nächsten zu berauben, er es aber nicht kann, da dieser sein Nächster stärker ist als er, oder die Furcht vor der Obrigkeit ihn abhält, so vergeht er sich dennoch gegen dieses Verbot[1].“ Die bloße Begehrung ohne Handlung wird somit als Inhalt des zehnten Gebotes auf Grund der rabbinischen Satzung, nach der Zählung der 613 Gebote, festgestellt.

So tief wird in die Gesinnung nicht bloß „hineingegriffen“, sondern so bestimmt wird sie gesetzlich ausgezeichnet. Das Gesetz, das ist vielmehr die Lehre, geht eben durchaus auf die Gesinnung. Wer die Rede Moses im Deuteronomium zu beherzigen vermag, der kann schlechterdings an diesem Springpunkt der Thora nicht zweifeln. „Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, nicht wunderhaft verborgen ist es vor dir und nicht ferne ist es. Nicht im Himmel ist es, daß du sprechen müßtest: Wer steigt uns hinauf zum Himmel und holet es uns, und lässet es uns hören, daß wir es ausführen. Und nicht jenseit des Meeres ist es, daß du sprechen müßtest: Wer geht uns hinüber jenseit des Meeres und holet es uns, und läßt es uns hören, daß wir es ausführen. Denn nahe ist dir das Wort sehr, in deinem Munde und in deinem Herzen, es auszuführen.“ (5. M. 30, 11—14.) Durch diesen Kernsatz ist das Gesetz, die Lehre im Herzen und in der Sprachvernunft des Mundes begründet (vgl. ob. Ibn Esra).

Und was die Propheten alle von dem „neuen Geiste“, dem „neuen Herzen“ und dem „neuen Bunde“ gelehrt haben, hat in dieser Lehre des Deuteronomiums seine Wurzel. Das Wort Gottes ist dem Menschen nicht fern, es liegt nicht im Himmel, sondern in des Menschen Herzen.

---

[1]) Kommentar zu der angezogenen Stelle.

Welchen Wert hat die Bibelkritik am Deuteronomium, wenn dessen tiefste Gedanken nicht für die Geschichte der religiösen Gedanken verstanden und beherzigt werden? Wie wäre übrigens ohne diese Kraft der Gesinnung auch nur das Gebot der Liebe zu Gott anders denkbar? Oder wie wäre überhaupt Liebe als religiöses Gebot denkbar, wenn nicht auf Grund der Gesinnung der Liebe? Ist die Liebe zum Einzigen Gotte etwa die Leidenschaft für einen Fetisch?

Es verdient nun aber ferner auch beachtet und bedacht zu werden, daß selbst in der neuen, damals noch im Erscheinen begriffenen Ausgabe der „Heiligen Schrift des Alten Testaments" von E. Kautzsch diese Veränderung des Wortlauts nicht verzeichnet wird. Die Übersetzung lautet: „Du sollst nicht Verlangen tragen nach Deines Nächsten Weibe, noch sollst Du Verlangen haben nach dem Hause Deines Nächsten" (S. 250). Also nur durch den Unterschied von Verlangen tragen und Verlangen haben wird das neue Wort angedeutet; während allerdings beim Dekalog im zweiten Buche die Übersetzung lautet: „Du sollst nicht deines Nächsten Haus begehren." Der Fehler verrät sich dadurch noch schlimmer. Das neue Wort, das aber als solches nicht gekennzeichnet wird, veranlaßt jetzt zwar die Veränderung von „Begehren" in das innerliche „Verlangen haben". Dafür aber wird das alte Wort, anstatt, wie im zweiten Buche, mit Begehren, jetzt mit Verlangen tragen übersetzt, so daß der Unterschied wieder ausgeglichen wird.

Auch müßte doch die Anmerkung auf das neue Wort hinweisen. Sie tut es nicht, obwohl sie die Voranstellung des Weibes und ihre Unterscheidung von den Gütern hervorhebt. Auch im zweiten Buche, wo auf die Abweichung des Deuteronomiums in einer ausführlichen Anmerkung eingegangen wird, wird dieser veränderte Wortlaut nicht erwähnt.

Allerdings findet sich eine dunkle Andeutung davon, die aber die Sache sehr bedenklich verschlimmert. „Die Sätze der zweiten Reihe beschränken sich, abgesehen von X, auf die allerelementarsten Rechtsforderungen. Wie schon die Gebote der ersten Reihe unter dem Gesichtspunkt stehen: Du sollst Dich nicht vergreifen an dem, was Gottes ist" (geschmackvoll ist diese Charakteristik des einheitlichen, bildlosen Gottes-

dienstes nicht), „so die der zweiten Reihe: Du sollst dich nicht vergreifen an dem, was deines Nächsten ist. Wenn X jetzt aus dem Jus in die Moral ablenkt“, (also doch! aber wodurch denn?) „so liegt es nahe, daß auch hier eine Umbildung stattgefunden hat (war es ursprünglich ein Verbot des Wuchers?).“ Vor allem fragen wir: Welche „Umbildung“ hat denn stattgefunden? Warum wird denn nicht gesagt, daß sie vornehmlich in einem neuen Worte für Begehren und Gelüsten besteht? Hier mußte es gesagt werden, und es wird nicht gesagt.

Auf die in Klammer eingeschobene Frage von dem Wucher, auf den kein Wort im entferntesten hinweist, einzugehen, widerstrebt es uns; wir haben die Folgesätze noch zu beachten: „Das alles weist namentlich, wenn ‚der Nächste‘ eben nur der Volks- und Stammesgenosse ist, auf eine sehr alte Grundlage. Den Gehalt dieses Dekalogs, so geschickt die Zusammenstellung der für Religion und Sittlichkeit in Frage kommenden Gebiete ist, darf man ohnehin nicht übertreiben.“ (sic!) „Nicht nur das Evangelium hat einen anderen Geist als das, was hier den Alten gesagt ist“, (nur den Alten, nicht auch dem christlichen Religionsunterricht?), „auch die Frömmigkeit des A. T. hat anderwärts tiefer gegraben (vgl. Dt. 6, 4 f.).“

Fangen wir mit dem Letzten an, worin das Alte Testament gelobt wird. Es sind dies die Verse vom Höre Israel und die folgenden Sätze von der Liebe zu Gott. Sie werden an Tiefe über die Zehn Gebote gestellt, die nur eine „geschickte Zusammenstellung der für Religion und Sittlichkeit in Frage kommenden Gebiete“ bedeuten sollen. Dieses stumpfe schulmeisterliche Urteil wird über den Dekalog in diesem Bibelkommentar verhängt; aber wodurch die Sittlichkeit hier in das Recht eingreift: daß durch ein neues Wort die Sünde des Herzens getroffen wird, da, wo von seiten des Rechts kein Anstand besteht, das wird nicht hervorgehoben, das wird nicht philologisch angegeben, das bleibt unerwähnt.

Es entsteht auch gar nicht der Gedanke, daß die belobten Verse von der Einheit Gottes und der Liebe zu Gott unverständlich und geschichtlich unbegreiflich wären, wenn das Menschenherz in seinen Irrungen nicht so tief ergründet worden wäre. Aber man hält es für geschmackvoll, das Epitheton ornans

„geschickt“ auf diese Grundlage der monotheistischen Religion anzuwenden. Und das nennt man deutschen Stil in der wissenschaftlichen Forschung.

Liegt nicht für diese ganze Art der Bibelauslegung der eigentlich treibende Grund in dem Worte: „Nicht nur das Evangelium hat einen anderen Geist“ klar ausgesprochen?

Solange man bei der Exegese des A. T. unter dem Banne dieser Perspektive steht, ist keine sachliche, auch keine philologisch genaue Erklärung des A. T. zu erhoffen. Die Philologie steht hier im Zwange der Geschichte, und die Geschichte in dem des unfreien konfessionellen Glaubens. So kann es geschehen, daß man den Eintritt eines neuen Wortes nicht angibt, mit dem eine Vertiefung der Sittlichkeit sich ankündigt, weil damit eine Tiefe unverkennbar würde, die zu der hergebrachten Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament nicht mehr passen würde.

Ich analysiere einen typischen psychologischen Vorgang, keineswegs eine individuelle Beabsichtigung.

Nur noch einen Punkt, den vom sogenannten Nächsten, dürfen wir auch hier nicht unbeachtet lassen, obwohl er zum Überdruß verhandelt ist: „Namentlich wenn ‚der Nächste‘ eben nur der Volks- und Stammesgenosse ist.“ Ist das ernstlich die Ansicht der Gelehrten des Christentums, daß der Nächste sogar auch im Dekalog nur der Volksgenosse sei? So wäre das falsche Zeugnis gegen die Nichtjuden zulässig? und es wäre auch das Verbot von Mord, Ehebruch und Diebstahl auf diese Art von Nächsten einzuschränken?

Die vernünftige, nach allgemeinen Stilgesetzen verfahrende literarische Erklärung hat vor allem den komplizierten Charakter des A. T. zu beachten, die in ihm vorhandene Mischung von Sage, Geschichte und Poesie mit Politik, Recht, Moral und Glaubenssatzung. Ihr kann es daher auch nicht zu Sinne kommen, einen Unterschied zu machen zwischen den Geboten, in welchen nur „Du“ steht, und denen, in welchen der Nächste emphatisch genannt wird. Bei Mord braucht er nicht hervorgehoben zu werden; aber beim Begehren und Gelüsten da ist es leider gar nicht überflüssig; und daher ist es absurd, den Nächsten hier anders zu verstehen als in der Beziehung auf denselben Jedermann, den man nicht morden und bestehlen darf.

Nur wird zwischen dem Strafkodex und dem Moralgesetz in dieser einheitlichen Literaturquelle keine Unterscheidung hervorgehoben.

Diese Gelehrten scheinen auch die einfache literarische Erwägung nicht anzustellen, daß die Redaktoren des A. T. nicht wissen konnten, es werde einmal ein Christentum kommen, welches dem alten Bunde die Nächstenliebe streitig machen werde, obwohl nach Ev. Matth. (22, 39) Jesus selbst sich in seiner Antwort an die Schriftgelehrten auf dieses Gebot bezieht; — sollte auch Jesus den Nächsten dieses „obersten Gebots“ nur als den Volksgenossen gedacht haben? — und obwohl es in den Evangelien keine einzige Stelle gibt, in welchem das Gebot der Nächstenliebe anders denn als ein Zitat aus dem alten Bunde erscheint?

Für die Frage der Gesinnung ist es auch charakteristisch, daß die Bibelforscher beim Dekalog die Veränderung des Sabbatgebots nicht beachten. Während dieses im Exodus mit der Schöpfung in sechs Tagen und der Ruhe Gottes am siebenten Tage begründet wird, bringt das Deuteronomium eine sozial-ethische Begründung: „Auf daß ruhe dein Knecht und deine Magd, wie du selbst. Und du sollst gedenken, daß ein Knecht du gewesen bist im Lande Egypten, und daß dich herausgeführt hat der Ewige, dein Gott, von dort mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arme. Deswegen hat der Ewige, dein Gott, dir geboten, einzurichten den Sabbattag.“ (5. M. 5, 14, 15.)

Aus dieser Veränderung in der Begründung erklärt sich vielleicht auch am einfachsten der Unterschied in der Einführung des Gesetzes: im Exodus durch „Gedenke des Sabbattages, ihn zu heiligen“; im Deuteronomium: „Hüte den Sabbattag, ihn zu heiligen, wie dir befohlen hat der Ewige, dein Gott.“ Die sozialpolitische Gesinnung konnte sich nicht mit dem Gedenken begnügen, sie mußte die Ausführung fordern; wie die Propheten daher, Jesaja und Jeremia nicht weniger als Hesekiel, die Sabbatpflege durchaus mit den sittlichen Geboten schlechterdings zusammenfassen und nahezu identifizieren. Die modernen Bibelforscher dagegen verstehen das Sabbatgebot immer nur als ein Ritualgesetz und erkennen nicht den innerlichen Zusammenhang dieses religiösen Gesetzes mit einem sittlichen Grundgesetze der politischen Weltentwicklung.

Das einzige Sabbatgesetz klärt daher über den untrennbaren Zusammenhang auf, der zwischen Gesetz und Gesinnung besteht. Und von diesem Zusammenhange aus regelt sich, umgekehrt gegen die gewöhnliche Auffassung, das Verhältnis dieser beiden Begriffe. Die Gesinnung bleibt leer und unfruchtbar, die nicht das Lebensgesetz der Handlung aus sich hervortreibt. Und diese Handlung darf nicht bloß individuell bleiben, sondern sie muß für Gesellschaft und Staat leitend werden, wenn anders die Gesinnung nicht isoliert bleiben darf, sondern soziale und Staatsgesinnung werden muß. Für diese Einheit von Gesinnung und Handlung bildet der Sabbat das vorbildliche Gesetz in der Religion Israels, das trotz seiner dogmatischen Veränderung zum Musterbegriff der modernen Sozialpolitik geworden ist.

Die Idee des Sabbat ist daher für die Idee des Menschentums das eine Fundament, welches ergänzt wird durch das andere von der Idee des Messias.

Der Sabbat vertritt den Menschen im eigenen Staate als gleichwürdiges Mitglied des nationalen Staates. Das Recht der Ruhe am Sabbat gibt dem Sklaven die Menschenwürde, „auf daß er ruhe, gleich wie du".

Und wie der Sabbat den Menschen aus dem Arbeiterstande heraus erwählt, so erhebt der Messias die Erwählung Israels aus dem Sklavenstande zu der geschichtlichen Bedeutung der Erwählung der Menschheit. Der messianische Gott kann kein fremdes Volk als solches kennen. Wie er für das politische Gemeinwesen „den Fremdling liebt", so macht er den Propheten „zum Licht der Nationen". „Der Herr der ganzen Erde werde er genannt." „Mein Haus, ein Haus des Gebetes werde es genannt für alle Völker." So wird Gott zum Vater aller Menschen, zum eigentlichen Schöpfer des Menschen.

Die Liebe zu Gott ist demgemäß begrifflich identisch mit der Menschenliebe. Und wenn anders „die Gottesnähe" nach dem Psalm (73) das höchste Gut ist, so ist jeder Mensch mir nahe. Es gibt keine Fremdheit für die Erkenntnis des Menschen, die in der Menschenliebe sich ausprägt.

Es kommt aber alles darauf an, den großen Gedanken durchzuführen, daß es keine Steigerung in der Menschen-

nähe geben kann. Der tiefste Sinn der Feindesliebe dürfte es sein, daß ich nicht erst an meinem Wohltäter den Menschen erkennen darf, geschweige an meinem Volks- oder Glaubensgenossen, sondern durchaus gerade an demjenigen, den ich für meinen Feind halte. Angesichts seiner muß das Bewußtsein der Gottesnähe über mich kommen, und gegen alle bösen Regungen, die in mir noch nicht beschwichtigt sind, muß das Gefühl in mir erwachen: dieser ist ein Mensch, also ein Kind Gottes, also mein Bruder. Die Gottesnähe hat die Menschennähe gestiftet. „Friede, Friede dem Fernen und dem Nahen.“ Der Ferne ist der Nahe geworden.

Wir müssen endlich noch auf den Gebrauch des biblischen Gottesnamens in der neueren Wissenschaft eingehen.

Schon der frühere Gebrauch des Namens Jehova sollte auf den jüdischen Nationalgott hinweisen, aber der moderne Gebrauch des Jahve erscheint noch viel anstößiger und angreifender. Dieser Jahve ist der alte Judengott, und der soll durchaus nicht identisch sein mit dem „Gott unseres Herrn Jesu Christi“. Dieser Jahve ist ja aber nicht minder auch der messianische Gott der Propheten. Und die Propheten gelten ja doch insgemein als die Vorläufer Christi. Wo bleibt aller historische Sinn, der die Entwicklung der Gottesidee in ihren verschiedenen Stufen auf ihre Einheit hin verfolgt? Gibt es etwa eine Idee in der ganzen Welt der Ideen, die nicht ihre Entwicklung hätte? Hier nur bleibt es ein für allemal beim alten Jahve.

In diesem allgemeinen wissenschaftlichen Gebrauch des Namens Jahve für den messianischen Einzigen Gott erkenne ich einen Herd des Unglaubens, der den Materialismus der modernen Weltanschauung lenkt. Wer darf ihn nennen! So dachten die Rabbinen und so fühlten es die Juden zu allen Zeiten. Die moderne Wissenschaft erst hat aus ihrem konfessionellen Judenhaß die Waffe geschmiedet, die aber weit über die Köpfe hinwegschwingt, die zunächst getroffen werden sollten.

Die Ehrfurcht vor dem Einzigen Gotte, dem Unvergleichbaren, ist durch diese Benennung Gottes mit einem Eigennamen schnöde und schmählich herabgewürdigt worden. Der Judengott sollte gekränkt werden, aber die kurzsichtige Wissenschaft hat die blöde Axt an den Monotheismus gelegt. Der prophetische

Gott sollte nicht mehr der Gott der christlichen Welt sein. Aber man hatte nicht bedacht, daß der Quell und Ursprung des Monotheismus unversiegbar und unerschöpflich ist, und daß die Welt des wahren Gottesglaubens verlustig geht, wenn der Gott der alten Bibel, der Gott der Propheten und der Psalmen zu einem Nationalgott herabgesetzt wird. Er ist „in deinem Herzen". Der Schöpfer des Menschen, der Vater aller Menschen ist der Schöpfer des Menschenherzens.

Dieses Herz des Menschen, als der Sitz Gottes, bekundet, bezeugt und verbürgt das, was am tiefsten, was unzweideutig die Gesinnung bedeutet.

So erkennen wir die Gesinnung endlich gleichbedeutend mit dem Begriffe und Werte des Menschen. Sie ist somit auch die Grundlage und Voraussetzung der sittlichen Handlung. Würde der jüdischen Religion die Gesinnung fehlen, wäre die Gesinnung nicht der Lebensgrund ihres Wesens, so würde ihr schlechthin alle Sittlichkeit fehlen[1]).

Von welcher historischen Oberflächlichkeit für das Wesen des Monotheismus muß das Urteil sein, welches dem Judentum die Gesinnung abspricht! Und welcher historische Pessimismus und Materialismus verrät sich in diesem unseligen Vorurteil. Denn wie wäre überhaupt unser Fortbestand historisch denkbar, wenn er des innerlichen Lebensgrundes ermangelte, der für die lebendigen Bekenner einer Religion einzig und allein in der Gesinnung besteht?

Auf das Moment des Monotheismus ist endlich auch noch insofern hinzuweisen, als es in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters die innerlichsten Konsequenzen für die Gesinnung zur Reife gebracht hat. Aus der Einheit Gottes ist in den zum Erbauungsbuche gewordenen „Herzenspflichten" des Bachja Ibn Pakuda (um 1050) die Einheit des Herzens zur Einigung des Herzens geworden, wie Psalm und Gebet diese bereits formuliert hatten. Durch die Befreiung des Herzens von dem Zwiespalt der Leidenschaften und der Zweifel-

---

[1]) Wie die jüdischen Philosophen und Dogmatiker des Mittelalters über die Gesinnung gedacht haben, kann man in meiner Abhandlung über „Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum" nachlesen (Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums 1910 = unten S. 284 ff.).

sucht des Unglaubens, durch diese Läuterung des Herzens zur Einheit wird der allertiefste Grund zur Gesinnung gelegt.

Diese Einheit des Menschenherzens wird aber als die notwendige Konsequenz von der Einheit Gottes hergeleitet.

Bei dem Neudruck dieser beiden Aufsätze[1]) wurde es unvermeidlich, daß die beiden Themen bisweilen ineinander übergriffen. Sie gehören ja untrennbar zueinander, wenn anders das Verhältnis Gottes zum Menschen und das des Menschen zu Gott den Inhalt der Religion bilden. Der Sinn dieses Doppelverhältnisses aber ist nichts anderes als die Gesinnung. Die Gebote Gottes werden sinnlos, wenn sie nicht die Gesinnung des Menschen treffen und sie erwecken. Und ebenso ist aller Gottesdienst des Menschen, wenn er nicht der Gesinnung entströmt, nichts als Götzendienst.

Nicht anders steht es nun aber um den Begriff des Menschen im Verhältnis zum Mitmenschen, mithin um den Begriff des Nächsten. Die Nächstenliebe ist das Verhalten der Gesinnung zum Mitmenschen, nicht aber etwa die Vorsicht, der Schutz und die Abwehr gegen die Schädigung, die man von ihm erwartet. Alle Pflege des sozialen Lebens ist Entfaltung ethischer Gesinnung. Und auch das Mitleid, welches das Leiden des Menschen erweckt, ist nicht sowohl ein Schmerzgefühl und eine Leidenschaft als vielmehr das Aufdämmern des sittlichen Bewußtseins von der Gemeinschaft der Menschen, als einer Art von Naturkraft, die sie verbindet. Die Gesinnung bleibt immerdar nicht ein individuelles Geheimnis, sondern sie äußert und betätigt sich im Zusammenschluß der Menschen.

Die Einheit, welche den Zusammenschluß dieser Grundbegriffe bildet, besteht jedoch in dem G o t t e s b e g r i f f , in dem Be-

[1]) Die Aufsätze „Gesinnung" und „Der Nächste" waren in dem Heft „Vom Judentum, Aufsätze und Vorträge herausgegeben vom Verband der Deutschen Juden" unter der Überschrift „Zwei Aufsätze von Hermann Cohen" zusammengefaßt erschienen. Die Reihenfolge ist hier aus Gründen sachlicher Zusammengehörigkeit vertauscht worden. (Anm. d. H.)

griffe des Monotheismus. Gott ist der Einzige Gott. Ohne den Einzigen Gott ist die Religion vielmehr Mythologie. Die Mythologie aber ist nur Naturreligion. Der Monotheismus allein begründet die Religion der Geschichte.

Es ist daher nicht nur eine Angelegenheit der Bibelwissenschaft, noch auch nur der Religionsphilosophie, dieser noch immer fortgesetzte Kampf gegen den Gott und die Religion des alten Bundes, sondern es steht ferner auch nichts Geringeres dabei auf dem Spiele als die Geschichtsphilosophie, die durch den Einzigen Gott bedingt ist.

Der Einzige Gott hat sich zum Gotte der messianischen Menschheit entwickelt, und diese bildet das Ziel der Weltgeschichte. Der messianische Gott ist der Gott der Weltgeschichte. Und alle Probleme der Geschichtsphilosophie haben daher ihre Wurzel in dem Einzigen Gotte, wie ihren Gipfel in der messianischen Menschheit der Völkergeschichte. Der Sinn der Weltgeschichte ist die Erlösung der Menschheit von dem Antagonismus in der Geschichte der Völker. Aus dem Gesichtspunkte der Geschichtsphilosophie, sofern sie auf der Ethik beruht, ist Gott der Erlöser der Menschheit. Und der Erlöser Israels ist in der messianischen Entwicklung der Erlöser der Menschheit geworden.

Die harte Not dieser unserer Zeit sollte uns daher diesen Gott suchen lehren, anstatt ihn durch engherzige Apologetik, die sich nur der Polemik bedient, in seiner religiösen Bedeutung zu verkleinern, und dadurch die religionsphilosophische Einsicht einzubüßen.

Der Zusammenhang von Theologie und Philosophie zeigt sich hier wieder lebendig. Auch die Philologie kann die Theologie nicht vor Verkümmerung retten, wenn sie sich gegen die Perspektiven versperrt, die allein die philosophische Ethik zu eröffnen mag. So erhebt die Politik unserer Tage die Forderung der Humanität auch für die Erforschung der alten Bibel und für die Charakteristik ihrer religiösen Grundbegriffe.

Indessen auch die nationale Politik fordert ein solches Streben nach Einigung und Harmonisierung der konfessionellen Gegensätze innerhalb des nationalen Staates. Die Grundlagen des modernen Deutschland sind im 18. Jahrhundert gelegt worden, im Zeitalter der Aufklärung und der Toleranz. Es darf

nun aber nicht verschwiegen werden, daß unter Toleranz bei uns jetzt fast ausschließlich die gegenseitige Duldung des Katholizismus und des Protestantismus verstanden wird. Niemand, auch die Besten nicht, reden gern vom Judentum. Man läßt es am liebsten unerwähnt. Aber seine Ignorierung, auch wenn sie in bester Absicht geschieht, bringt die begriffliche Erörterung zu Schaden, und zwar nicht minder in rein sittlicher als in religiöser Hinsicht. Diese üble Ignorierung des Judentums und seiner Bekenner stumpft der Nächstenliebe ihre aktuelle Spitze für die Differenzen innerhalb des eigenen Staates ab. Jedes Mitglied des nationalen Staates hat Anspruch auf die religiöse Liebe der wahrhaften Toleranz, auf die Anerkennung des wahrhaft Wesentlichen in seiner Religion. In dieser Bestrebung, der höchsten Betätigung lebendiger Religiosität vollführt sich nationale Versöhnung, nationale Eintracht.

Unser Doppelthema bewährt sich auch von diesem Gesichtspunkte in seiner Einheitlichkeit. Es gibt keine Innerlichkeit der Religiosität, es gibt keine religiöse Gesinnung, und ebenso keine wahrhafte Nächstenliebe ohne diese Sympathie mit dem Andersgläubigen. Und wie sehr muß sich diese sittliche Forderung steigern, wenn der andere Glaube das ursprüngliche Fundament bildet, welches nicht etwa veraltet und vergangen ist, sondern welches auch im neuen Glauben lebendig bleiben und stets von neuem zur Lebendigkeit erweckt werden muß. Wir leben in einem vulkanischen Zeitalter der Weltgeschichte. Möchte der Friede endlich auch den Seelenfrieden der religiösen Gesinnung bringen!

Unser Gottesdienst leistet hier gute Hilfe. In allen unseren Gebeten wird Gott als der Schöpfer und Errichter des Friedens angerufen. Der Priestersegen, der die monotheistische Welt erobert hat, schließt mit dem Segen des Friedens. Der Bund der Menschen und der Völker ist dieser höchste Segen Gottes. Aber seine Wurzel hat er im Seelenfrieden, den die Einheit des Herzens stiftet.

„Einige unsere Herzen, zu lieben und zu ehrfürchten deinen Namen.“ So betet der Psalm (86, 11). Und nach dieser Vorschrift beten wir: „Reinige unser Herz, dir zu dienen in Wahrheit.“ Diese Einigung und diese Läuterung des Herzens sind die Grundvesten der Gesinnung in der Nächstenliebe.

Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung

Zuerst ist Verständigung über den Titel herbeizuführen. Es soll hier nicht gesprochen werden über das Verhältnis zwischen Religion und Ästhetik, auch nicht über das zwischen der Ästhetik und dem religiösen Schrifttum, insofern es Gegenstand der gelehrten Forschung ist, sondern nur über die religiöse Bildung nach ihrem Verhältnis zur ästhetischen Bildung.

Religiöse Bildung ist zu unterscheiden von Religionswissenschaft. Dieser Unterschied war bei uns in früheren Zeiten kaum vorhanden; denn alle Juden nahmen mehr oder weniger Anteil an der Wissenschaft des Judentums. Dagegen hat sich ein solcher Unterschied zum großen Vorteil des modernen Protestantismus in seinen Reihen sehr eifrig und lebendig ausgebildet. Man darf vielleicht sagen, die protestantische Religiosität habe ihren festesten Grund in dieser religiösen Bildung, an welcher alle gebildeten Kreise beiderlei Geschlechts einen gleichmäßigen Anteil nehmen. Dahingegen dürfte der letzte Grund unserer inneren Notlage in dem Mangel einer solchen breiten Bildungsschicht für unsere religiösen Fragen bestehen. Man kennt unter uns nur religiöse Wissenschaft, nicht aber religiöse Bildung. Wie die religiöse Wissenschaft selbst darunter leidet, daß sie nicht getragen wird von der Resonanz einer lebendigen religiösen Bildung, davon will ich gar nicht reden. Aber es muß zur Einsicht darüber kommen, daß das religiöse Leben und die religiöse Gesinnung nicht gedeihen, nicht fruchtbar sich entwickeln können, wenn nicht weite Kreise der Bekenner eine Vermittlung bilden zwischen der traditionellen Frömmigkeit und der gelehrten Forschung der Religionsquellen. Diese Vermittlung muß von der religiösen Bildung hergestellt werden, wie dies der Charakterzug des modernen Protestantismus erkennen läßt.

Unsere gebildeten Kreise dagegen bei Männern und Frauen richten ihr Bildungsstreben auf Literatur und Kunst, auf Geschichte und Politik, und auch auf naturwissenschaftliche und naturphilosophische Probleme; sie verabsäumen es auch gar nicht, sich für die Tagesfragen über das Leben Jesu lebhaft zu interessieren — aber in ihrer eigenen religiösen Bildung eine Brücke zu schlagen zwischen der Wissenschaft des Judentums, die sie von Hörensagen kennen, und ihrem eigenen persönlichen Bekenntnis, das sie keineswegs verleugnen wollen, diese Vermittlung der religiösen Bildung in der modernen Religiosität erkennen sie nicht als eine unbedingte Notwendigkeit des Kulturmenschen an. Daher kommt es, daß unter den Protestanten die Meinung verbreitet ist, die heutigen Juden hätten überhaupt keine Religion, und es sei daher kein Unrecht, sie zur Annahme des Christentums zu verführen, da sie ja dann erst eine Religion bekämen.

Dieser Irrtum ist sehr verhängnisvoll; denn man unterschätzt dabei die tiefe Kraft, welche einem reinen sittlichen Glauben beiwohnt, der keiner sogenannten Glaubenstatsachen bedarf. Immerhin aber erkennt man schon aus dieser Erwägung die große Gefahr, welche der notorische Mangel religiöser Bildung bei uns für unsere gesamte soziale und politische Lage bildet.

Fragen wir uns nun, aus welchen Quellen die protestantische Bildung ihre eigentliche Kraft zieht, so wäre es ein großer Irrtum, wenn man diese ausschließlich in den Evangelien annehmen wollte, oder gar in den historischen und literarischen Diskussionen darüber, ob Jesus existiert hat oder ob er nur eine mythische Persönlichkeit sei. Auch die weitgreifenden religionsgeschichtlichen Fragen könnten die moderne religiöse Bildung nicht zureichend befriedigen. Die protestantische Bildung ist durch die Bibelkritik der protestantischen Theologie neu belebt und befruchtet worden. Diese neuere Bibelkritik ist aber nicht mehr die zersetzende Kritik des Neuen Testaments, sondern vielmehr des Alten. Und bei diesem tritt die literarkritische Negation ihrem Hauptinteresse nach zurück gegen die positiven Erhebungen und neuen Einsichten, welche ihr verdankt werden. Was will es sagen, daß man die literarische Einheit der heiligen Bücher auflöst und die Verbalinspiration als abgetan betrachtet, gegenüber der positiven Leistung, welche in der Er-

kenntnis von der religiösen Grundkraft des Prophetismus besteht. Es fehlt noch viel an der Durchführung dieser neuen Einsichten, immerhin aber ist in dem Universalismus der Propheten die Anerkennung des Judentums als Weltreligion angebrochen.

Die moderne Religiosität ist zu der Reife gekommen, daß die Religion nur Religion der Menschheit sein kann. Es war das schlimmste Vorurteil des Zeitalters der Aufklärung, daß eine jede Religion ihre Wahrheit haben könne, sofern sie ihren ungeschmälerten Anteil an den sittlichen Grundwahrheiten habe. Damit war zwar die Toleranz gerettet, aber im Grunde die Religion abgesetzt und an ihre Stelle die Sittlichkeit eingesetzt. Der geschichtliche Sinn der neueren Zeit hat dagegen erkannt, daß die Sittlichkeit ebenso sehr ihre geschichtlichen Quellen hat wie die Offenbarung, und er hat es zu lernen begonnen, daß die fundamentalsten Gedanken der Sittlichkeit, daß die Idee der einheitlichen Menschheit den jüdischen Propheten verdankt wird und nicht den griechischen Philosophen. Die Eine Menschheit ist das Korrelat zur Einen Gottheit. Aus ihr allein schon kann man den Ursinn des Einzigen Gottes verstehen. Eine Religion der Einen Menschheit, das ist der Grundgedanke der modernen Religiosität. Und die religiöse Bildung wie die Gesinnung der Gegenwart hat daher ihre literarische Grundlage im jüdischen Prophetismus.

Wäre es nun etwa konfessionelle Befangenheit, wenn wir uns ermahnen, religiöse Bildung zu pflegen und sie uns immermehr anzueignen?

Doch nicht über den religiösen Wert der religiösen Bildung will ich heute zu Ihnen sprechen, sondern über den ästhetischen Wert derselben. Wird dadurch etwa der religiöse Wert herabgesetzt? Auch hier kann uns eine allgemeine historische Betrachtung leicht orientieren.

Die christliche Bildung des Mittelalters schon beruht zum großen Teile auf der Mitwirkung der Kunst und keineswegs allein auf der sogenannten religiösen, sondern viel stärker noch auf der der freien klassischen Kunst. Und man darf es ohne Übertreibung aussprechen, daß die Herrschaft, welche das Christentum über die moderne Bildung gewonnen hat, nicht

zum geringsten Teil auf der ästhetischen Einwirkung desselben beruht.

Für *unsere* religiöse Bildung ist nun aber dabei eine große Schädigung entstanden. Denn der Eigenwert und die Eigenart des Alten Testaments in seinen Sagenstoffen ist dadurch verdeckt und verdunkelt worden, daß diese Stoffe mit denen des Neuen Testaments ungeschieden zusammengemischt wurden, wenngleich die Höherstellung der christlichen Stoffe immer als selbstverständlich berechtigte Voraussetzung galt. Es ist nun aber die große Frage, ob nicht bei dieser Mischung die Eigenart, nicht nur die gedanklich-religiöse, sondern auch die ästhetische, so sehr verändert worden ist, daß sie ihre Ursprünglichkeit darüber eingebüßt hat.

Von allen Interessen der Religiosität abgesehen, ist es daher schon ein rein literarisches, kunstgeschichtliches und ästhetisches Interesse, dieses Vorurteil von der Indifferenz des Jüdischen und des Christlichen für die Kunst zu beseitigen, um die Eigenart eines jeden dieser ästhetischen Stoffgebiete zur Klarheit zu bringen.

So muß man z. B. einen Unterschied machen zwischen der Verkündigung Mariä von der Geburt des Sohnes Gottes und der Verkündigung an Sara von der Geburt Isaaks. Oder zwischen der Opferung Isaaks, die vielmehr das Verbot des Menschenopfers bedeutet, und der Opferung Christi zur Erlösung der Menschen. Die religiöse Gesinnung und das religiöse Gefühl gibt diesen Stoffen zwar einen bestimmten Wert, aber sie macht auch Vergleichungen, wo vielmehr Differenzen durchgedacht werden müssen. Wenn wir jedoch von der Entstellung absehen, welche das ursprünglich Jüdische durch den Eklektizismus mit dem Christlichen erfahren hat, so ist schon dies allein zu bedenken: daß die ästhetische Welt des Christentums zu einem großen Teile auf den Stoffen *unserer* Bibel beruht. Und für die allgemeine moderne Bildung unter uns zumal ist dies allein schon ein verhängnisvolles Moment. Bei den Bildern mag es noch bedacht werden, daß sie dem Alten Testament entnommen sind, aber die Bibeltexte der Oratorien werden gar nicht erkannt als die Grundtexte der Propheten und der Psalmen. Wie wenige gebildete Juden wissen es, daß: „Ich weiß, daß mein Erlöser

lebt" ein Vers aus Hiob ist, den Haendel ebenso wie die schönsten Prophetenstellen in seinen Messias aufgenommen hat.

Die Protestanten leben ja in der ebensosehr literarischen wie religiösen Ansicht, daß zwischen dem Alten und dem Neuen Testament absolute Einheit bestehe; und diese vermeintliche Einheit ist in der Tat das Fundament der christlichen Kunst. Wir haben nun für unsere religiöse Bildung sorgsam zu bedenken, welch eigener ästhetischer Wert unseren Sagen- und Gedankenstoffen einwohnt, deren religiöser Wert uns unausgleichbar verschieden ist von dem der christlichen Sagen- und Gedankenstoffe. Unsere selbständige Religiosität leidet unter der Ansicht von der ästhetischen Indifferenz des Jüdischen und des Christlichen.

Wir reden nur von der religiösen Bildung, nicht von der religiösen Wissenschaft. Wir haben daher nicht eine ästhetische Charakteristik unserer Bibel und unserer gesamten religiösen Literatur hier zu unserer Aufgabe, sondern nur aus dem Interesse der ästhetischen Bildung das Erfordernis unserer religiösen Bildung zu durchmustern. Freilich müssen die literarischen Quellen befragt werden, aber nur aus den allgemeinen Gesichtspunkten der Bildung.

Unsere religiöse Bildung steht außer Zusammenhang mit der bildenden Kunst; darin glaubt man eine ästhetische Minderwertigkeit erkennen zu müssen. Es ist jedoch dieser Mangel nur als eine ästhetische Einseitigkeit zu verzeichnen, die vielleicht nach anderen Seiten Vorzüge zur Folge hat. „Du sollst dir kein Bildnis machen." Das ist der Grundgedanke unserer Religion. „Ihr habt keinerlei Gestalt gesehen, da der Ewige zu Euch redete am Horeb." Das sind die Grundsätze unseres Gottesglaubens. Plastik war danach aus unserer Kunst verbannt. Denn die Plastik bedarf der Götterideale. Wenn nun aber doch darüber kein Zweifel sein kann, daß der Plastik wegen die Menschheit nicht im Götzendienst verharren durfte, so möchte doch auch für die Kunstwelt, man möchte vermuten dürfen, sogar auch für die bildende, das Bildverbot nicht ohne ästhetischen Nutzen geblieben sein. Die Geistigkeit Gottes kann doch nicht belanglos geblieben sein für die Reinheit der Künste. Und andererseits stehen die Künste untereinander auch in einer innern Wechselwirkung. Wenn es daher in der Plastik selbst nicht von Nutzen

werden könnte, so vielleicht um so mehr in der Poesie. Der ästhetische Wert darf nicht isoliert aus einer einzelnen Kunst bestimmt werden: er kann allein aus dem Gesamtverhältnis der Künste zur Abschätzung kommen.

Wir haben es hier nur mit der Poesie zu tun und mit der sich an sie anschließenden Musik, in beiderlei Beziehung aber auf der Grundlage unserer religiösen Bildung, nicht etwa wissenschaftlich in literarischer und geschichtlicher Hinsicht.

Wir haben daher zuvörderst die Grundelemente unserer religiösen Bildung in Betracht zu ziehen. Unter diesen steht obenan der Einzige Gott. Es ist nun nichts verkehrter, als die Bedeutung der Einzigkeit Gottes im Gegensatze zu einer Mehrheit von Göttern zu fassen. Darin würde sich kein wesentlicher Unterschied begründen. Die Einzigkeit ist vielmehr nur ein bildlicher Ausdruck für die Einzigkeit des Seins und seine Unvergleichbarkeit mit aller anderen Art des Seins. Und worin besteht nun diese Eigenart des göttlichen Seins? Die philosophische Antwort, welche zugleich die der modernen religiösen Bildung ist, lautet auf diese Frage: Das Sein Gottes besteht in der Sittlichkeit, in der Grundlage, die er für die menschliche Sittlichkeit bildet. Die Sittlichkeit aber ist ein abstrakter, ethischer Begriff, der nicht unmittelbar und an sich selbst einen ästhetischen Wert haben würde. Unsere Religion setzt dafür die Heiligkeit. Gott ist heilig, vielmehr er ist der Heilige; denn es gibt keinen Heiligen außer Gott. Der Heilige, das ist der tiefste Ausdruck für Gott bei den Propheten; und es ist sehr bedeutsam, daß unsere religiöse Umgangssprache nicht sagt: Gott der Herr, sondern: der Heilige, gelobt sei er. Der Heilige Israels: so benennt der Prophet den Gott Israels.

Die Heiligkeit ist ihrem Ursprunge nach ein negativer Begriff. Sie bezeichnet die Enthaltung, die Abscheidung vom Gemeinen, freilich auch vom Profanen. Doch das ist nur eine Nebenbeziehung auf das Heiligtum des Opferdienstes. Der Grundbedeutung gemäß kommt auch der negative Sinn zu einer großen Wirkung. Indem Gott aller Sinnlichkeit entrückt wird, können daher auch die zartesten Beziehungen der menschlichen Sinnlichkeit nicht in Zusammenhang mit ihm gebracht werden. Er darf nicht nur seine Juno nicht haben, auch nicht einmal die Psyche lieben: er darf sich auch der Maria nicht in

irgendeiner Vermittlung beigesellen. Und er darf auch nicht für die angeblich höchsten Zwecke der Religion nach menschlicher Weise gedacht werden, so daß er einen Sohn haben könnte in einer vor allen Menschenkindern bevorzugten Bedeutung. Dies alles widerspricht dem biblischen Begriffe der Heiligkeit Gottes.

Denn was ist der positive Begriff dieser Heiligkeit? Wir würden wiederum sagen: die Sittlichkeit. Die Bibel sagt: die Gerechtigkeit. Diese aber ist nicht etwa die Vorschrift des Richteramts, sondern sie ist der Inbegriff der Sittlichkeit. Zedaka schließt die Liebe in die Gerechtigkeit ein. „Der heilige Gott ist geheiligt durch Gerechtigkeit." „Gerechtigkeit und Recht ist der Grund deines Thrones, Liebe und Treue begrüßen dein Angesicht." (Ps. 89, 15.) So ist die Heiligkeit Gottes die Bürgschaft für die sittliche Vorsehung. Keineswegs bedeutet sie eine mystische Abstraktion für die göttliche Existenz, die außer Zusammenhang stände mit der menschlichen Sittlichkeit auf Erden. In dem Sanctus, welches die Welt erobert hat, lautet der Nachsatz: „Die Fülle der ganzen Erde ist deine Herrlichkeit". So wird die Heiligkeit mit der ganzen Erde in Verbindung gesetzt. Gleichbedeutend mit dem Ausdruck „der Heilige Israels" ist der andere: „Herr der ganzen Erde soll er genannt werden". Die ganze Erde soll durch die Heiligkeit Gottes geheiligt werden. Gott wohnt nicht mehr allein in Zion. Das heilige Land bleibt nur deshalb so benannt, weil er dort zuerst sich offenbart hat. Aber „er richtet die Welt in Gerechtigkeit und die Völker in Billigkeit". Und erst an jenem Tage wird der Ewige einzig sein, an dem sein Name einzig sein wird. So weihet die Heiligkeit Gottes die ganze Erdenwelt, die ganze Menschenwelt.

Ist dieser Grundgedanke nun etwa nur ein ethischer Wert in unserer religiösen Bildung? Wir brauchen nur an den Messias zu denken, um den Irrtum dieser Frage klarzustellen. Im Zusammenhange mit dem Messias der Menschheit ist der Heilige Israels zum Herrn der ganzen Erde gemacht worden. Der Messias aber, obschon der Grundbegriff der modernen Ethik, sofern sie die Ethik der Einen Menschheit ist, dieser Messias ist die Quelle der gesamten religiösen Kunst, und zwar aller Arten derselben gleichmäßig. — Wiederum müssen wir hier die christliche Allegorie von den prophetischen Urbildern unterscheiden.

Aber wir dürfen wegen der christlichen Umdeutung nicht irre werden an der poetischen, an der ästhetischen Urkraft dieses Grundbegriffs unserer religiösen Bildung.

Ein ästhetischer Grundbegriff ist die Einfalt der Natur, die als Frieden der Natur gedacht ist. Unter diesem Naturfrieden besingt der Prophet das messianische Zeitalter. „Es weilet der Wolf bei dem Lamm. Und ein kleiner Knabe leitet sie.“ Der christliche Messianismus hat aus dem Messias das Lamm Gottes gemacht. Diese Allegorie widerspricht der Heiligkeit unseres Gottes. „Wie ein Hirt seine Herde weidet, in seinem Arme sammelt er die Lämmer, und in seinem Schoße trägt er, leitet er die Jungen.“ (Jes. 40, 11.) So waltet hier die Liebe im göttlichen Hirten. Andererseits aber ist der Messias der Propheten der Verwalter der Gerechtigkeit auf Erden. „Die Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Lenden.“ „Und die Erde wird voll werden der Erkenntnis Gottes.“ Diese Begriffe gehören immer zusammen: die Heiligkeit und die Gerechtigkeit Gottes. Und die Gerechtigkeit auf Erden für die ganze Erde, für die ganze Menschheit, die Erkenntnis Gottes für alle Völker der Erde.

Dieser Messias hat den Natursinn erweckt, den wir daher mit diesem Grundbegriff in unserer religiösen Bildung pflegen können. Wir sind gewohnt, die Natur, als die Schöpfung Gottes, ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Erhabenheit zu betrachten. Dahingegen führt uns das Bild von der Eintracht des Wolfes mit dem Lamme, des Panthers mit dem Böcklein auf die Einfalt, auf den Frieden der Natur, mithin auf die naive Naturstimmung. Alexander von Humboldt hat bekanntlich den Psalm 104 mit dem höchsten Lobe gepriesen, aber meine ich, vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt der Schöpfung, mithin ihrer Erhabenheit, als der Schöpfung Gottes. Darin liegt ja freilich an sich auch ein großer ästhetischer Wert, wie die Entstehung von Himmel und Erde, von Wasser und Wolken und Winden, von Bergen und Tälern, und endlich von allerlei Getier geschildert wird. Aber schon die Pflanzen führen zu den Niederungen des menschlichen Daseins, für das sogar Sonne und Mond erst angesprochen werden. Und so melden sich hier zwar nicht der Wolf und der Panther, aber die jungen Leuen schreien nach Nahrung, die sie von Gott fordern. Und so geht der Mensch aus zu seinem Werke und zu seiner Arbeit bis zum Abend. So wird die Stimmung ganz

unversehens sentimentale Abendstimmung. Und wie die Sonne sich verbirgt, so verbirgt Gott sein Angesicht, und zu ihrem Staube kehren sie zurück. „Du entlässest deinen Geist, sie werden geschaffen. Und du erneuerst das Angesicht der Erde.“ Das ist vielleicht der tiefste Gedanke, den unsere religiöse Bildung sich aneignen sollte. Die Schöpfung ist Erneuerung. In unserem täglichen Gebete heißt es: er erneuert in seiner Güte an jedem Tage das Werk der Schöpfung. Und in der Sprache unserer Religionsphilosophie heißt die Schöpfung daher die Erneuerung der Welt. Dieser Gedanke ist nicht nur von Wert gegen den starren Buchstabenglauben, und er rettet uns daher nicht nur vor den Segnungen moderner Theorien, wie der Wiedererweckung des Pantheismus im Monismus, er hat nicht minder auch eine ästhetische Grundlage. Die Natur ist für diesen Schöpfungsglauben ein unaufhörliches Leben. Wäre sie nur e i n m a l von Gott erschaffen, so stände sie ausschließlich demgemäß unter dem Zeichen der Erhabenheit. Aber sie wird an jedem Tage beständig durch die Güte Gottes erneuert. Das ist mehr als erhaben. So tritt die Natur in den Gesichtspunkt des Einzelnen, und die naive Natur kann nunmehr ihr Sonderrecht antreten. Jetzt sehen wir den Finger Gottes im Kraut des Feldes, nicht nur an den Zedern Libanons. Die ästhetische Naturbetrachtung fordert den Sinn für das Kleine. Sie kennt nichts Geringfügiges und Unbedeutendes: ihr hat alles Bedeutung und Bedeutsamkeit.

Und diese ästhetische Naturanschauung wächst unmittelbar aus dem messianischen Gottesgedanken hervor. Die Natur ist in Einheit, wie die Menschheit, wie Gott selbst. Die Kriege müssen verschwinden von der Erde. Diesen Weltfrieden stellt die Tierwelt dar. Sind doch auch die Menschen nur Tiere, solange sie Kriege führen. Und sie werden nicht ferner den Krieg erlernen. Von der Natur sollen die Menschen die Einfalt der Sitten und den Frieden ihres Gemütes herzuleiten suchen. Das ist die messianische Grundstimmung. Man wird versucht, sie mit der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts zu vergleichen. So fundamental wirkt der messianische Gottesbegriff für die ästhetische Auffassung der Natur und mit ihr zugleich für die der Menschenwelt. Denn dieser Begriff der Natur führt uns zu dem der G e s c h i c h t e; der messianische Gottesbegriff zu dem geschichtlichen der messianischen Menschheit.

Der messianische Begriff des Menschen darf als die Grundlage der modernen Ästhetik bezeichnet werden. Die Ästhetik ist erst durch Kant zu einem Glied im System der Philosophie gemacht worden. Und diese Eingliederung ist bedingt durch die Ethik, mit der die Ästhetik im engeren Zusammenhange errichtet worden ist. Dieser Sachverhalt ist der allgemeinen Bildung durch Schiller bekannt geworden. Seine Ästhetik beruht auf den Ideen der Freiheit und der Menschheit. Die Menschheit in jedem Menschen erkennen, das ist der Grundgedanke des kategorischen Imperativs, das ist der Sinn der Freiheit. Die Freiheit ist bei Kant und Schiller nicht sowohl die Freiheit des Willens im Geiste der alten Metaphysik, als vielmehr die Freiheit des Menschen im Prinzip der Menschheit, in dem der Einheit des Menschengeschlechts. Auf diesen ethischen Grundgedanken erhebt sich die Ästhetik Kants und Schillers, die eigentümlichste Schöpfung des deutschen Geistes, des klassischen Geistes der Humanität.

Dieser Zusammenhang der Ästhetik mit der Ethik stellt nun aber den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung im tiefsten Mittelpunkte fest. Denn diese Ideen der freien Menschheit sind die tiefsten Schöpfungen des prophetischen Geistes. Der messianische Mensch ist der Mensch der Einen, geeinigten Menschheit. Dieser Mensch der Menschheit wird nicht durch sein eigenes Volk geadelt, sondern allein durch den Glauben an jenen Tag, an dem der einzige Gott von der Einen Menschheit erkannt sein wird. Da gibt es keine Fremden mehr. Und es sage nicht der Fremde: ich bin ein dürres Holz. Ich werde ihm in meinem Hause einen Namen geben, besser denn Söhne und Töchter. Und die Völker, die sich dem Ewigen anschließen, auch von ihnen werde ich nehmen zu Priestern und Leviten. Es gibt da keinen Unterschied mehr unter den Stämmen Israels, unter den Berufsstämmen des Gottesdienstes; alle Völker sind unter dem einzigen Gotte zu der Einen Menschheit vereinigt.

Mit der Menschheit des Menschen ist zugleich auch der moderne Begriff der Freiheit des Menschen begründet. Es kann keine wahrhafte Freiheit des Menschen gedacht werden ohne die des Menschengeschlechts. Der hebräische Ausdruck für Freiheit bedeutet daher beides: die Wahl des Guten, die dem Menschen gegeben ist, und die Erwählung Israels, die durch die Entwicklung des Messianismus zur Erwählung der Menschheit wird. „Ich

will alle Völker bringen auf meinen heiligen Berg und sie erfreuen in meinem Bethause, denn mein Bethaus soll genannt werden das Bethaus für alle Völker.“ Vor den Sprüchen dieses unseres Messianismus verschwinden die Unterschiede zwischen Ethik und Ästhetik, die die Tendenz einer systematischen Philosophie machen muß; das Fundament der Ästhetik ist in ihnen unverkennbar. Und so ist es verständlich, daß auch die Form, in welcher diese Gedanken zur Darstellung gekommen sind, vom höchsten Schwung ästhetischer Kraft getragen sind. Über der Tiefe dieser menschheitlichen Sittlichkeit, über der unendlichen Perspektive, welche dieser geschichtliche Begriff des Menschengeschlechts eröffnet, kommt man in Gefahr, die rein ästhetische Vollendung nicht hinreichend zu würdigen, welche die Schriften der Propheten erreichen. Und diese ästhetische Kraft enthält nicht minder auch das Deuteronomium in der Rede Moses in den Gefilden Moabs. Da kommt auch der Zusammenhang zwischen der freien Menschheit und dem freien Menschen zu einem ergreifenden Ausdruck. Denn wo ist ein großes Volk, dem seine Götter nahe sind, wie der Ewige, unser Gott uns ist, in allem, in dem wir ihn anrufen? Diese Nähe Gottes, das ist die Unmittelbarkeit Gottes mit dem Menschen, die Unmittelbarkeit des Menschen mit Gott. Und diese Nähe bleibt nicht ein lokales Sinnbild, sondern sie wird inhaltlich bestimmt: in allem, in dem wir ihn anrufen. Die Nähe bezieht sich auf die sittlichen Angelegenheiten, die den Menschen mit Gott verbinden.

Und in demselben Zusammenhange heißt es: denn die Thora ist nicht im Himmel, und sie ist nicht jenseits des Meeres, daß du sprechen dürftest: wer steigt uns hinauf in den Himmel und holet sie uns, und wer überschreitet uns das Meer und holet sie uns, sondern sie ist in deinem Munde und in deinem Herzen, auf daß sie zur Tat werde. Das ist die Freiheit des Menschen gegenüber dem Gesetz: die Thora ist in deinem Munde und in deinem Herzen. Der Mund ist das Organ der Sprache. Gott ist der Schöpfer der Frucht der Lippen. So wird die Sprache als göttliche, als menschliche Vernunft geweiht. So wird ferner die Nähe Gottes dadurch bestimmt, daß die Thora im Geist und Herzen des Menschen ihren Ursprung hat. Und wenn hier noch diese Nähe Gottes als ein Vorzug des eigenen Volkes gerühmt wird, so gibt die messianische Entwicklung der Gottesidee und

der Idee der Menschheit diesen Eigentumsbegriff des erwählten Volkes auf, indem die Erwählung sich nunmehr auf alle Völker erstreckt, die zur einen Menschheit vermöge der Anerkennung des einzigen Gottes unterschiedslos berufen und vereinigt werden.

Diese Nähe Gottes ist ein Grundbegriff unserer Religiosität geblieben, die dadurch von dem Überschwang und den Schlüpfrigkeiten der Mystik sich freigehalten hat. Diese Nähe Gottes bezeichnet der Psalm als mein Gut. Und unsere gesamte Religionsphilosophie hat diesen Terminus für die höchste sittliche Stufe ausgezeichnet, die der Mensch erreichen kann.

Gehen wir von der Menschheit zum menschlichen Individuum über. Der ästhetische Wert des Menschenbegriffs hängt doch vorzugsweise am Individuum, an der Natur des Menschen, an seiner Einheit von Leib und Seele. Diese Seele im Menschen ist gleichsam der Gott im Menschen. Im Bilde Gottes schuf er den Menschen. Das hätte ebenso auch Platon sagen können. Und Philo statuiert daher einen strikten Zusammenhang zwischen Mose und Platon. Dieses Bild ist nicht das Ebenbild, denn Gott hat kein Ebenbild, wie keine Gestalt. Dieses Bild ist die Idee. In der Idee Gottes ist die Idee des Menschen gegründet. Diese Göttlichkeit bedeutet die Seele im Leibe des Menschen. Ein Licht Gottes ist die Seele des Menschen. Dieses Bibelwort ist das Motto für alle Verhandlung der Unsterblichkeit bei unseren Religionsphilosophen. Und ist es denn nicht eine Art von Pantheismus, den der Psalm in seiner innigsten Frömmigkeit ausspricht: was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, der Menschensohn, daß du ihn beachtest. Und du lässest ihm nur wenig fehlen zu einem Gotte. Gibt es eine erhabenere Poesie vom Menschen? Und gibt es zugleich auch eine naivere Poesie vom Menschen, die auch die Schwäche des Menschen bei all seinem Glanze hervorhebt: was ist der Mensch, und doch ist er ein Halbgott. Das Erhabene und der Humor verbinden sich hier. Das Erhabene demütigt sich zur Wehmut über das Menschenlos.

Wie die Bibel die Ehre des Menschen feiert — mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt, so besingt sie auch die Würde der Frau. Es ist schon bezeichnend, daß die Sprüche Salomos ihren Abschluß machen mit solchem Frauenlob. Freilich heißt es hier nicht: Wer ein holdes Weib errungen . . ., sondern: Ein tapferes

Weib, wer wird es finden? Es vertraut auf sie das Herz ihres Mannes. Sie waltet nicht nur im Haushalt, sie gürtet mit Macht ihre Lenden, und sie macht stark ihre Arme. Ihre Hand breitet sie aus den Armen und den Dürftigen. Sie fürchtet für ihr Haus nicht vor dem Schnee, denn ihr ganzes Haus ist bekleidet mit dem Weiß der Unschuld. Ihren Mund öffnet sie in Weisheit, und die Lehre der Liebe ist auf ihrer Zunge. Es stehen auf ihre Söhne und preisen sie glücklich, ihr Gatte, und er rühmt sie. Und dennoch schließt das Gedicht also ab: Trug ist die Anmut und Tand die Schönheit. Ein gottesfürchtiges Weib, sie werde gepriesen. Gebt ihr von der Frucht ihrer Hände, und es rühmen sie in den Stadttoren ihre Werke. So steht die Frau im jüdischen Altertum inmitten des öffentlichen Lebens und auf der Höhe der allgemeinen Kultur. Und nur aus dieser Bedeutung, die die Frau für die Kultur hat, erklärt sich der Satz, der ihren Wert nicht einschränkt auf den Reiz der sinnlichen Schönheit.

Die Ebenbürtigkeit der Frau mit dem Manne wird schon im Beginne der Geschichte Israels ausgeprägt durch die Zugesellung der Schwester Moses zu dem großen einzigen Führer. Es dürfte in der Sagengeschichte keines anderen Volkes vorkommen, daß dem ersten und größten Nationalhelden die Schwester zur Seite tritt. Sie hat ihm ja auch als Kind das Leben gerettet. Und zu dem Lobgesang nach dem Durchgange durch das Rote Meer beginnt sie den Wechselgesang. Und sie wird ausdrücklich dabei als Prophetin bezeichnet.

Daher konnte auch in der Richterzeit eine Richterin nicht fehlen. Und während Miriam nur den Wechselgesang anstimmt, ist Deborah die Erste in ihrem Siegesgesange, den Barak nur begleitet. Es hörte auf die Freiheit in Israel, bis ich aufstand, Deborah, aufstand, eine Mutter in Israel. Mein Herz für die Gesetzgeber in Israel. Stehe auf, stehe auf, Deborah. Wache auf, wache auf, spricht das Lied. Stehe auf, Barak. Gepriesen vor den Weibern werde Jael, das Weib des Keniten Heber, vor den Weibern im Zelte werde sie gepriesen. Sie hat Sisra durchbohrt, gebrochen sein Haupt. So mögen zugrunde gehen alle deine Feinde, Ewiger, und deine Freunde seien wie der Aufgang der Sonne in ihrer Kraft. Das ist das Heldenweib des altisraelitischen Epos. Sie ist nicht eine Amazone, und sie kämpft nicht für die

Weiberherrschaft; sie ist die dem Manne ebenbürtige Heldin im Kampfe für ihr Volk und für ihren Gott.

Aus dieser Ebenbürtigkeit von Mann und Frau in der altjüdischen Sage ergibt sich schon das Leitmotiv der Liebe für die Ehe. Bekannt ist und anerkannt die Schönheit im Idyll der Ruth. Aber man muß den Zusammenhang zwischen Ehe und Liebe hier besonders beachten. Die Ehe der Ruth ist durch den Tod des Gatten aufgelöst. Die Liebe aber ist darum in Ruth nicht erstorben. Wie käme sie sonst dazu, durchaus bei der Schwiegermutter bleiben zu wollen? Noemi ermahnt sie ja: Siehe, zurückgekehrt ist deine Schwägerin zu ihrem Volke und zu ihren Göttern. Ruth aber sagt: dringe nicht in mich, dich zu verlassen. Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott. Der neue Gott hat sie nicht bekehrt, sondern die Liebe zum jüdischen Manne ist in dem Herzen der Moabiterin lebendig geblieben. Daher ist dieses Büchlein nicht bloß ein Idyll oder ein Hirtengedicht, sondern ein Schacht der wahren, ewigen Liebe, der um so tiefer gegraben ist, als er den Schatz des Herzens keusch verbirgt. Nur in Boas geht die Liebe mit dem Recht des Mannes wieder auf. Und jetzt wird die ganze bezwingende Macht der Liebe an diesen Hirtenmenschen offenbar. Und wiederum bewährt sich die Keuschheit am tiefsten darin, daß Boas nicht lediglich seinem Herzen fröhnen will, sondern daß er sich in der Familienpflicht des Goel fühlt, des Erlösers für das Blut des früh entschlafenen Verwandten. Gegen diese Innigkeit und Verschämtheit, die sich hinter den sozialen Einrichtungen des Familienrechts verbirgt, könnte selbst das Hohe Lied in aller seiner Allgewalt der Liebessehnsucht, der Klage und des Liebesglückes zurücktreten müssen. Es ist aber von der allergrößten Bedeutsamkeit für den altjüdischen Geist, daß dem Liebesliede in diesem wunderbarsten Gedichte gleichsam ein Kontrapost gegeben ist, der aus der religiösen Grundstimmung des Monotheismus herstammt. Es ist mir hier eine besondere Genugtuung, der Deutung des Hohen Liedes zu gedenken, die von meinem Lehrer, unserem großen Lehrer Graetz, herrührt. Sulamith ist die Schäferin, die bis zu den äußersten Grenzen der Erotik in der Schönheit ihres Leibes und in der Gewalt ihrer Leidenschaft beschrieben wird, wie sie selbst ihren Freund in seiner männlichen Schönheit — seine Schenkel sind Marmorsäulen — feiert. Dennoch beschränkt sich das Ge-

dicht nicht auf diesen Wechselgesang der Liebe: was bedeutet aber das Hoflager des Königs Salomo neben dieser Hütte im Gurkenfelde?

Ich halte die Deutung unseres Graetz als im tiefsten historischen Sinne richtig: daß der Luxus einer späteren Dynastie durch diesen Kontrast zum Hirtengedichte gegeißelt werden soll. Durch diese prosaische Pointe wird aber nun nicht etwa der Poesie die Spitze abgebrochen, sondern es wird im Gegenteil dadurch der Liebe ihr Lebensrecht und ihre Wahrhaftigkeit erst erobert. Solange die Leidenschaft allein das Liebeszepter führt, ist keine Gewähr vorhanden für die Ewigkeit der Liebe. Erst wenn der politische Ernst, die soziale Gesinnung das Naturleben der Liebe beseelt, erst dann hört die Liebe auf, Leidenschaft zu sein; erst dann wird sie die Blüte des Menschenlebens, die Krone des Menschenglücks; erst dann bezeugt sie sich als ein Ewiges in der irdischen Vergänglichkeit. Dann erst kann auch mit aller Urkraft des Naturtriebes die Leidenschaft sich aussprechen. Setze mich wie ein Siegel an dein Herz, wie ein Siegel an deinen Arm; denn gewaltig, wie der Tod, ist die Liebe, hart wie die Unterwelt ist die Eifersucht. Viele Wasser können nicht löschen die Liebe, und Ströme sie nicht wegspülen. Wenn ein Mann die ganze Habe seines Hauses geben würde um die Liebe, verachten würde man ihn. So naiv und mit unübertrefflicher Gewalt wird hier die Macht und das unersetzliche, unablösbare Recht der Liebe mit allen Zaubern des Liebesliedes geschildert.

Die Kirche hat Sulamith auf sich selbst bezogen, wie auch die Synagoge übersinnliche Deutungen von diesem Liebesgedichte suchen mußte. Es ist daher fraglich, ob das Hohe Lied zu einer direkten Einwirkung auf die Entstehung der neueren Lyrik gekommen ist. Das mittelalterliche Minnelied hängt einerseits zusammen mit dem Rittertum, das in der Rittersfrau von dem Hofdichter besungen wurde, andererseits aber auch mit dem Marienliede, in welchem die Mutter Gottes mit allem Schwulst der Leidenschaft angebetet wurde. Auch die Nonne ist ja die Braut Christi. Aus diesem Doppelgrunde, der Ritterliebe und der Muttergottesliebe, konnte eine wahrhafte reine Geschlechterliebe nicht hervorgehen. Jene mittelalterliche Liebe ist in beiderlei Gestalt zweideutig, und so ist es auch ihre Dichtung, die sinnlich-übersinnlich ist, und daher immer schlüpfrig bleibt.

15

Die moderne Lyrik, die echte, ist in Deutschland erblüht, und zwar nach den Tagen der Reformation. Diese aber verdankt ihre große und schnelle Verbreitung der deutschen Übersetzung, welche Luther von den Psalmen alsbald publiziert hat. Dieser Zusammenhang wird allgemein anerkannt. Ich möchte daraufhin nun die Vermutung wagen, daß auch die Lyrik, welche damals zuerst schüchtern ihren Flügelschlag regte, der Wahrhaftigkeit der Liebe in den Psalmen ihre Entstehung verdankt.

Das psychische Grundmotiv der Liebe ist die Sehnsucht. Sie ist wichtiger für die lyrische Gestaltung der Liebe als die Umarmung. Die Sehnsucht ist das Gespinst, welches die Seelen der Liebenden miteinander verschlingt, ineinander verwebt. Die Sehnsucht hebt die Isolierung des Individuums auf und sucht die Dualität des Ich zu errichten, daher ist die Einsamkeit das Elend des Liebenden, zugleich aber auch der Urboden der Sehnsucht.

Diese Sehnsucht ist nun aber das geistige Moment in der Liebe, durch welches die Sinnlichkeit der Leidenschaft überwunden, durch welches der Liebe die Illusion der Vergänglichkeit benommen, durch welches ihr die Zuversicht der Ewigkeit verliehen wird. Daher konnte dieses ideale Moment der Sehnsucht nur in der Tiefe der religiösen Gesinnung gewonnen und gestählt werden. Die Sehnsucht ist der Grundaffekt der Psalmen. Wie der Hirsch sich sehnt nach Wasserbächen, so sehnt meine Seele sich nach dir, o Gott. Meine Seele sehnt sich nach Gott. Diese Sehnsucht hat in einem Worte dieselbe Wurzel wie die Vollendung. Die Sehnsucht wird wie ein Vergehen der Seele gefühlt. Und doch vollendet sich in ihr erst wahrhaft die Kraft und das Leben der Seele.

Die Sehnsucht nach Gott bleibt eine rein geistige. Die jüdische Frömmigkeit kann sich nach Gott nicht sehnen wie nach einem Menschen, nach einer Mutter Gottes, oder einem Sohne Gottes. In der Liebe zu Gott ermahnt Micha zum züchtigen Wandel mit Gott: nicht nur vor Gott, sondern auch mit Gott. Es ist die allergrößte Verletzung der Ehrfurcht vor Gott, wenn die Liebe zu Gott die entfernteste Beimischung von sinnlicher Leidenschaft zuläßt. Und es ist daher der tiefste ästhetische Wert der Gottesliebe im Judentum, daß sie jede Spur einer solchen Beimischung abstößt. Dadurch hat sie nicht etwa an ästhetischer Kraft eingebüßt, sondern sie ist dadurch vielmehr nicht nur selbst in Rein-

heit geblieben: sie hat auch die Möglichkeit in sich begründet, daß unter veränderten Kulturbedingungen die wahrhafte Lyrik in Deutschland entstehen konnte, die Goethe in derselben Richtung — wir nennen's fromm sein — zur höchsten Vollendung gebracht hat.

Unsere bisherigen Betrachtungen gingen auf ästhetische Quellen in unserer biblischen Literatur aus, mithin auf ästhetische Werte in diesen Grundlagen unserer religiösen Bildung. Indessen beschränkt diese sich doch nicht auf die biblischen Quellen. Andererseits dürfen in unserer Zeit die rabbinischen Quellen nicht als Gemeingut unserer religiösen Bildung angesprochen werden. So könnte es scheinen, als ob die Bibel nicht allein die Grundlage, sondern den ganzen Inhalt unserer religiösen Bildung ausmachte. So würde es sich verhalten, wenn wir nicht unseren Weisen des Talmud ein großes Grundwerk unseres religiösen Lebens und somit unserer religiösen Gesinnung zu verdanken hätten. Diesen unvergänglichen Schatz besitzen wir in unseren Gebeten, deren Grundstock die Männer der großen Synagoge verfaßt haben. Hätten sie nichts weiter geschaffen, als diese unsere sogenannten Pflichtgebete, so würden sie dadurch allein schon als die Klassiker unserer Religion neben den Propheten ihren Platz behaupten. Diese Gebete sind freilich zum Teil eine Verbindung biblischer Gedanken und ausdrücklicher biblischer Sätze. Aber die eigenen Sätze, in welche jene biblischen Zitate eingeflochten werden, sind von so ursprünglicher Kraft und von solcher Homogeneität mit den Urtexten, daß hier der Unterschied zwischen Zitat und Eigenem fast gänzlich verschwindet. Wie die Gedanken und die Gefühle einheitlich sind, so wird es auch der Ausdruck und der Stil. Solcher Ursprünglichkeit des Gedankens und seines Ausdruckes muß auch ein ästhetischer Eigenwert einwohnen. Und wenn anders unsere Gebete ein Fundament unserer religiösen Bildung ausmachen, so müssen wir auch in ihnen den ästhetischen Wert dieser Bildung zu erkennen und zu bestimmen suchen.

Bei der Beurteilung von Gebeten, die innerhalb einer Glaubensverfassung vorgeschrieben sind, zumal wenn ihre Entstehung in das Altertum zurückreicht und sie dennoch für die Gegenwart in lebendiger Kraft bleiben sollen, hat man die psychologischen Prozesse in Betracht zu ziehen, denen das Bewußtsein dabei unterliegt und auch absichtlich unterzogen werden muß. Die buch-

15*

stäbliche Auffassung wäre dabei ein psychologischer Widersinn. Umformungen, Deutungen, Assoziationen und Verschmelzungen werden ebenso unvermeidlich wie erforderlich. Es kommt nur darauf an, wie stark die Anstöße sind, welche das moderne Bewußtsein in dem Wortsinn der Gebete empfinden muß. Und wo diese Anstöße die lebendige religiöse Gesinnung und Erkenntnis verletzen, da wird die Änderung der Gebetform unerläßlich. Dahingegen widerspricht es den historischen Attraktionsbedingungen des Gemütes, den Wortsinn zu solcher Eindeutigkeit abzustumpfen, daß die historische Bedeutsamkeit, deren das Gemüt bedarf und die es voraussetzt, unterdrückt und ausgelöscht wird. Worin liegt nun das Kriterium für die Beurteilung des lebendigen Wertes eines alten Gebettextes? Es liegt offenbar in der ästhetischen Bedeutsamkeit. So denkt der moderne Jude nicht etwa ernsthaft an die Wiederherstellung des Opferdienstes, sondern seine historische Erinnerung erfüllt sich mit den ästhetischen Werten seines untergegangenen politisch-nationalen Daseins, mit den ästhetischen Werten des ehemaligen Tempeldienstes in seinem Zusammenhange mit der politischen Macht des Volkes und seiner Davidischen Dynastie.

In ähnlicher Weise ist die Anrufung Christi in den Gebeten der Protestanten ein Moment, dessen Kontrolle nicht allein dem pädagogischen, sondern vorzugsweise dem ästhetischen Werte zustehen dürfte. Und auch hier bleiben die dogmatischen Vorstellungen, die an sich abgetan werden, dennoch in den ästhetischen Gemütsschwingungen mit wirksam. — Unsere alten Gebettexte bilden jedoch die unmittelbarsten Unterlagen für die eigentlichen und besten, für die zuverlässigsten ästhetischen Werte der religiösen Gesinnung, auf welche die religiöse Bildung sich stützen kann und soll. Unsere Gebete enthalten in ihrer ältesten Verfassung rein sittliche Texte, die ganz außer Zusammenhang mit den historischen Verhältnissen, mit dem Tempeldienst und der politischen Verfassung stehen. In diesen Gebeten werden wir die echten, die ewigen ästhetischen Werte unserer religiösen Bildung zu erkennen und zu erhalten haben.

Es ist nicht Polemik, sondern es soll ein wichtiges kritisches Moment daraus abgeleitet werden, wenn wir hier an das christliche Hauptgebet, das Vaterunser, wie es Christus gebetet haben soll, anknüpfen. Man weiß, daß es in seinen Grundgedanken

durchaus jüdischen Ursprungs und Charakters ist. Geheiligt werde dein Name, das ist die Grundformel unserer Religiosität. Die Heiligung des göttlichen Namens, sie ist die Losung unseres religiösen Tagewerks, und nicht minder auch der Ruf, mit dem unsere Märtyrer in den Tod gegangen sind und noch immer gehen. Dein Reich komme, das ist der messianische Grundgedanke unserer Frömmigkeit und daher unserer Gebete. Wir schicken uns an bei jedem Morgengebet, das Joch des Gottesreiches auf uns zu nehmen, und das Schlußgebet aller unserer Gottesdienste, das Alenu, strömt die Hoffnung aus auf die nahe Zukunft dieses Gottesreiches; daß die Welt gegründet werde auf die Herrschaft des Allmächtigen. Das Reich Gottes ist uns die Bürgschaft Gottes für die Sittlichkeit auf Erden. Es ist uns die messianische Zukunft der Menschheit.

Im Vaterunser heißt es nun aber weiter: Führe uns nicht in Versuchung. Dieser Ausdruck ist schon ein bedenklicher Stilfehler. Hier muß schon die Deutung eintreten, um ihn vor hartem Einwand zu schützen. Könnte Gott uns in Versuchung führen? Solche Ausdrücke kommen wohl in der Bibel vor, aber sie gehören dort einer sehr bestimmten naiven, epischen Stilstufe an; so in der Versuchung Abrahams oder in der Pharaos. Es ist ein ästhetischer Wert, der schon in den alten Zeiten in der Versuchung Abrahams lebhaft gefühlt wurde; religiös dagegen spricht sich hierin die tiefste Korrektur des Opferbegriffs aus. Das moderne Bewußtsein muß aber schweren Anstoß daran nehmen, daß Gott, der Allwissende, in Versuchung führen könnte, und daß der Hüter der menschlichen Tugend und Unschuld den schwachen Menschen in Versuchung führe.

In unserem täglichen Morgengebete dagegen heißt es: Laß uns nicht kommen in die Hand der Sünde und nicht in die Hand der Versuchung, und nicht in die Hand der Schande, und laß nicht herrschen über uns den bösen Trieb, und entferne uns von dem schlechten Menschen und dem schlechten Genossen — der schlechte Genosse erscheint wie eine Korrektur des schlechten Menschen, den man eigentlich nicht annehmen dürfe; aber vor dem schlechten Genossen muß man dennoch Schutzmaßregeln ergreifen dürfen. Und weiter heißt es: Und laß uns anhangen dem guten Triebe und guten Handlungen — wiederum ist hier die Korrektur zu beachten. Worin bekundet sich der gute Trieb?

in den guten Handlungen allein; ohne diese bleibt der gute Trieb ein Trug-, ein Schattenbild. Und der Schluß endlich lautet: Und beuge unseren Trieb, Dir dienstbar zu werden. Das ist die letzte Summe der Frömmigkeit: die Unterwerfung unter das Reich Gottes. Hier ist alles sittlich klar und rein, daher gehen reine ästhetische Strahlen von diesen religiösen Gedanken aus. Ohne die eigene Unterwerfung unter das Sittengesetz, unter das Gottesreich gibt es keine Frömmigkeit. Aber die Schwäche der menschlichen Willenskraft wendet sich an den göttlichen Beistand, daß er uns vor den Versuchungen bewahre, denen wir in den Wirrnissen des sittlichen Lebens ausgesetzt sind. Und die Versuchungen stehen hier in Nebenordnung zu der Sünde und der Schande; sie verlieren daher den dogmatischen Hauptsinn, der ihnen, für sich genommen, einwohnt.

Noch ein Beispiel sei aber hier aus dem Vaterunser beachtet. Unser täglich Brot gib uns heute. Das ist ein kurzes, klares Wort, und es scheint zulänglich zu sein. Dennoch ist dies eine unbestreitbare Illusion. Der Mensch wünscht sich und muß sich mehr wünschen, als die Sicherung des täglichen Brotes. Er ist eben ein anderes Lebewesen als die Vögel im Himmel. Daß sie von ihrem himmlischen Vater gespeist werden, ist Poesie, aber keineswegs wahrhafte religiöse Poesie. Hier ist die Poesie die Quelle, die auf den religiösen Gedanken hinübergeleitet wird. Wenn jedoch der religiöse Gedanke den Ausgang bildet, so fordert er eine andere ästhetische Ausschmückung. In den Sprüchen Salomos heißt es: Reichtum und Armut gib mir nicht, ernähre mich mit dem mir zugemessenen Brot. Hier ist der Gedanke in sozialer Nüchternheit und Strenge zum Ausgang genommen. Der Reichtum wird verschmäht, aber auch die Armut wird nicht als ein natürlicher Zustand hingenommen. Die Bitte um das tägliche Brot wird legalisiert durch die Mönchsorden, die die Armut zu einer Tugend stempeln; das ist ein Widerspruch der Kultur. Und an diesem Widerspruch krankt die Wahrhaftigkeit der christlichen Frömmigkeit in vielen ihrer Kulturperioden.

Beachten wir auch den ästhetischen Wert in dem mir zugemessenen Brot. Die Gemessenheit des irdischen Besitzes erweckt unmittelbar das Bild von der Einfalt der Natur, der der soziale Mensch nachzustreben hat. Aber das Wort ist ja zugleich der Terminus für das sittliche und das religiöse Gesetz überhaupt.

So denkt der Jude, der seinen hebräischen Text versteht, in dem zugemessenen Brot an das Brot seines heiligen Gesetzes. Und alle zartesten Blüten seiner Frömmigkeit sprießen ihm nun aus diesem seinem Brote hervor. Der ästhetische Wert eines Ausdrucks steht im Verhältnis zu der Fülle von gleichartigen Vorstellungen, die seine Bedeutsamkeit zu erwecken vermag. In dieser Hinsicht kann sich das tägliche Brot gewiß nicht mit dem mir zugemessenen vergleichen lassen.

Noch ein Punkt sei aus dem Vaterunser herangezogen. Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern. Das ist ein tiefes Wort, und es scheint unverbesserlich und unübertrefflich zu sein. Es steht aber hier wie mit der Feindesliebe. Sie ist ein Appell an die Erhabenheit. Wir sollen jedoch in unserer Sittlichkeit ebensowenig erhaben wie auch nur edel sein. Wir sollen uns dem Sittengesetze unterworfen denken. Kant sagt: Wir sollen nicht Voluntäre der Pflicht sein. Unsere Weisen sagen: Besser, wer gebotenerweise handelt, als wer ohne Gebot handelt. Was folgt daraus für die Feindesliebe? Die klare, schlichte Folgerung ist: Wir sollen keinen Feind haben. Das ist viel natürlicher und leichter als das Gebot, den Feind zu lieben. Ich darf keinen Menschen mir als Feind denken. Du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen. Dieser mosaische Ausdruck ist die wahrhaftige Formel der Frömmigkeit. Und die rabbinische Ausführung dieses Grundsatzes ist enthalten in dem wundersamen Begriffe des grundlosen Hasses. Der Haß ist grundlos. Jeder Haß ist grundlos. Der Haß hat keinen Grund im Menschenherzen.

Und was folgt daraus für die Vergebung, die der Mensch dem Menschen schuldig ist? Das biblische Verbot dagegen ist das der Rachsucht und des Nachtragens. Unser tägliches, dreimal täglich wiederholtes Schlußgebet der Schemone esre lautet: Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen vor Reden der Hinterlist. Und denen, die mir fluchen, schweige meine Seele, und meine Seele sei wie Staub gegen jedermann. Das ist die wahre Vergebung, die den Nebenmenschen nicht beleidigt: die Einkehr bei sich selbst und die Bescheidenheit. Wer sich selbst auf den Staub besinnt, dem er entstammt und in den er einkehrt am Ende aller seiner Triumphe, wer so seine Seele zum Staub erniedrigt, der allein übt die wahrhafte Vergebung aus.

Dieser Vergleich der Seele mit dem Staube gegenüber dem fluchenden Mitmenschen ist ein ästhetischer Wert, der unübertrefflich sein möchte.

Aus unseren Gebeten sei ein allgemeiner Grundzug noch hervorgehoben. Man weiß, welchen Anstoß die außerbiblische Religiosität an der Strenge unserer Ritualgesetzgebung nimmt. Wir wollen hier nur den Punkt jener Kritik erwägen, der in der Bestreitung der Innerlichkeit dieser ritualen Frömmigkeit besteht. In dieser Hinsicht ist das Gebet von durchschlagender Bestimmtheit: heilige uns durch deine Gebote. Nicht allein also heißt es: du hast uns geheiligt durch deine Gebote; denn darin läge, daß in der Befolgung der Gebote die Heiligung schon bestehe. Wenn es dagegen auch heißt: heilige uns durch deine Gebote, so muß die Heiligung doch erst zu der Befolgung der Gebote hinzutreten. Und dieser Sinn wird durch den Zusatz noch ganz außer Zweifel gesetzt: und läutere unser Herz, dir zu dienen in Wahrheit. Es ist also unverkennbar, daß die Gebote nur aufgefaßt werden als Vehikel zur Heiligung, und daß die Heiligung selbst nur besteht in der Läuterung des Herzens, die noch verstärkt wird durch den Ausdruck: in Wahrheit. Denn du bist der Gott der Wahrheit. Das ist der letzte Sinn unserer ganzen Ritualgesetzgebung: die Läuterung des Herzens und die Emporrichtung zum Gottesdienste der Wahrheit. Wahrheit ist kein objektiver Begriff für den religiösen modernen Menschen. Wahrheit bedeutet Wahrhaftigkeit; sie ist bedingt durch die Läuterung des Herzens, durch die Reinheit der Gesinnung. So heißt es wiederum in unserem Morgengebet: Immer sei der Mensch gottesfürchtig im geheimen, er lege das Bekenntnis ab für die Wahrheit, und er sinne die Wahrheit in seinem Herzen. So hängt die Wahrhaftigkeit innig zusammen mit der Reinheit des Herzens, die den letzten Zweck alles Gottesdienstes bildet. Es sind wahrlich ästhetische Grundwerte, welche in diesen Grundzügen unserer religiösen Bildung enthalten sind, und welche zu unerschöpflicher Bedeutsamkeit im Fortschritt der religiösen Gesinnung gebracht werden können.

Noch einen wichtigen, und zwar nicht nur praktisch wichtigen Punkt müssen wir betrachten. Die ästhetischen Beziehungen, die mit poetischen Gedanken verknüpft sind, hängen an den Worten und Satzverbindungen der Sprache. Ein schwieriges Problem

türmt da sich auf: die Frage der Übersetzung und ihrer Gleichwertigkeit mit dem Urtext. Wir haben sie jetzt nicht für die griechischen Texte zu erwägen, noch etwa für den Urtext Shakespeares; aber für die Gebete, an denen unser religiöses Herz hängt, in deren ästhetischen Mitwirkungen es erzittert. Lassen wir uns hierbei nicht von praktischen Erwägungen irre machen. Es handelt sich hier nicht darum, ob wir nur hebräisch oder nur deutsch beten sollen oder können; noch um den Umfang, in welchem das eine wie das andere zu geschehen habe. Wir bleiben nur bei dem Gedanken stehen, den unsere Frage von der religiösen Bildung uns vorgezeichnet hat. Bildung ist nicht Forschung, aber sie ist Verbindung mit der Wissenschaft durch ein Maß von Wissen. Es ist nun wohl keine Frage, daß unsere religiöse Bildung, auf Bibel und Rabbinismus beruhend, ein Minimum von Wissen aus diesen Gebieten erfordert, wenn anders die Bildung durch die Verbindung mit dem Wissen bedingt ist.

Diese allgemeine Bedingung der religiösen Bildung wird nun noch gesteigert durch ihren Zusammenhang mit den ästhetischen Werten, welche ein unbedingtes Erfordernis der modernen religiösen Bildung ausmachen. Das haben wir in der christlichen Religiosität als aktuell wirksam erkannt. Und nicht minder waren auch in der gesamten Geschichte unseres Gottesdienstes diese ästhetischen Beziehungen immer lebendig, wie schon vom Anfang der biblischen Literatur an. Mit den ästhetisch pulsierenden Worten der hebräischen Sprache haben sich ferner auch die musikalischen Kompositionen dieser Texte zu einer gesteigerten ästhetischen Wertbestimmung verschmolzen. Es ist daher die schwierigste Frage unserer religiösen Zukunft, sofern sie die Kontinuität mit unserer Vergangenheit voraussetzt, welche uns die Ursprache unserer Gebete stellt. Und auch in dieser praktischen Hinsicht habe ich geglaubt, in der religiösen Bildung, welche durch ein Quantum von religiösem Wissen bedingt ist, und ferner durch die ästhetischen Werte dieser Bildungselemente einen Beitrag zur Lösung dieser Frage hier versuchen zu sollen.

Wir haben die Einsicht zu gewinnen, daß die religiöse Bildung notwendig ist für die Erhaltung und Fortbildung unserer Religion. Deshalb haben wir diese Bildung vorzüglich in dem Verständnis unserer hebräischen Gebete zu pflegen. Sie sind ein klassisches Denkmal unserer religiösen Literatur. Die Wissen-

schaft hat die Erforschung von Bibel und Talmud zu ihrer Aufgabe; die Bildung das Verständnis der Gebete. In ihnen ist eine Verschmelzung von Bibel und Talmud enthalten. Erschütternde Sätze aus den Propheten sind verwachsen mit den innigst ergreifenden Psalmen; und die schönsten Blüten der Hagada sind in diesen Kranz eingeflochten. Um es paradox auszudrücken: wenn wir nicht mehr beten würden, so müßten wir unsere Gebete als hohe Literaturprodukte in literarische Pflege nehmen. Dies erfordert der Gesichtspunkt der Bildung. Nun bedenken wir aber, daß diese Bildung die religiöse ist und als solche das unersetzliche Organ zur Erhaltung unserer religiösen Gesinnung.

Die Frage ist hier daher nicht die allgemeine, ob die Übersetzung den Urtext erreiche und entbehrlich mache; sondern hier ist die Frage, ob eine beste Übersetzung den religiösen Urtext für den geheimnisvollen Stoffwechsel des religiösen Lebens zu ersetzen vermag, einen Urtext der Urreligion des Monotheismus, welche jedoch in der modernen Kultur noch heute innerlichst bekämpft wird, wie seit zweitausend Jahren, während die alten Ausdrücke festgehalten, aber in den neuen Gebrauch umgelenkt werden. Wenn wir den Psalm lesen: der Herr ist mein Hirte, so müssen wir unwillkürlich an den guten Hirten denken, der selber zugleich das Lamm Gottes ist. Je tiefer unsere deutsche Sprache, Poesie und Kunst mit den Gedanken, Bildern und Gleichnissen unserer Bibel zwar verwachsen ist, diese aber eine Verwandlung ins Christliche überall eingehen läßt, desto behutsamer müssen wir die ursprünglichen Ausdrücke und Wendungen zu wahren und reinzuhalten suchen. Dies erfordert schon die allgemeine literarische Rücksicht. Deshalb hat Kant sogar die Erhaltung der hebräischen Sprache gefordert. Um so dringlicher aber wird der herrschenden Religion und auf ihrem Grunde der allgemeinen Bildung und Kultur gegenüber die Festhaltung und die Pflege unserer religiösen Urtexte, an deren Urformen der Tau unserer religiösen Urgefühle schwebt.

Man bedenke doch nur, daß diese Texte eben U r t e x t e der monotheistischen Religion sind, nicht etwa Nachbildungen, Nachahmungen, die immer eklektischen Charakter an sich tragen müssen. Solche Ursprünglichkeit ist nicht bloß schwerer übersetzbar; sie ist überhaupt unersetzlich, schon psychologisch. Ein ursprünglicher Gedanke hat an sich eine ästhetische Urkraft: sein

Ausdruck ist wie das Werk des Genies, ein Denkmal der Originalität. Ihm haftet ein unmittelbarer ästhetischer Wert an. Da er aber Originalität bedeutet, so bildet er einen Schatz der religiösen Bildung und der religiösen lebendigen Gesinnung. Urwüchsige Religion allein schafft und erhält wahrhaftes Leben, sichert Fruchtbarkeit und Kontinuität.

Ich muß noch einen letzten Punkt berühren. Wir haben den Zusammenhang der ästhetischen und der religiösen Werte erwogen. Dieser Zusammenhang bedeutet eine Wechselwirkung. Der ästhetische Wert unserer Texte beruht auf ihrem religiösen Grundwerte. Und hinwiederum erblüht aus der Lebendigkeit unserer religiösen Bildung an diesen Urtexten ein neues ästhetisches Leben. Literaturformen von originaler Urwüchsigkeit erwecken unaufhörlich neue ästhetische Gefühle und Keimkräfte. Wo aber immer die ästhetische Triebkraft rege wird, da breitet sie sich auch über diejenigen Gebiete hinaus, auf denen ihre Anregung entstand.

Man weiß, mit wie großer Interessiertheit die jüdischen Kreise, nicht zuletzt auch die weiblichen unter uns, an allen Erscheinungen der modernen Literatur und Kunst beteiligt sind. Nicht genugsam aber wird es gewissenhaft und einsichtig gewürdigt, daß wir oft der tieferen Kriterien ermangeln, und daß wir oft steuerlos im modernen Fahrwasser hintreiben. Ich wage zu behaupten, daß wir bei unserem feinen Sinn für Geschmack Vertiefung gewinnen können und Festigkeit gegenüber den literarischen Erscheinungen, die den Tag überschwemmen, wenn wir wieder den nicht versiegenden Brunnen unseres religiösen Geistes in uns lebendig machen. Wer die Reden der Propheten im Geist und Herzen trägt, diese ewigen Muster tragischer Beredsamkeit, wer in den Psalmen die Urquellen der Naturpoesie und zugleich des Liebesliedes in der Ursprache zu pflegen vermag, der kann nicht leicht der ästhetischen Entartung verfallen, von welcher unser Zeitalter, um es milde auszudrücken, jedenfalls nicht ganz frei sein dürfte. Und so würde durch die Erneuerung ästhetischer Urwüchsigkeit aus den intimsten und zentralsten Quellen der Weltliteratur nicht nur unserer religiösen Bildung und Gesinnung Förderung erwachsen, sondern diese würde sich auch auf die christlichen Kreise heilsam mit erstrecken, und zwar nicht nur auf die allgemeine Literatur, sondern auch auf die religiöse Bil-

dung und Gesinnung in jenen Lagern. Denn die Zeiten gehen doch wohl zu Ende, in denen innerhalb der christlichen Bekenntnisse starre Abschließung vom Judentum durchgeführt wurde. Wenn wir selbst nur wahrhafte Religiosität in unserer Gemeinde und in unserem Anteil an Wissenschaft, Literatur und Kunst zu begründen und zu bekennen verstehen, dann wird man es nicht unterlassen können, auch auf den jüdischen Geist zu achten, selbst wenn er nicht allein wissenschaftlich und modern, sondern wenn er unerhörterweise dabei auch noch jüdischer Geist sein will.

Das ist auch ein ästhetischer Wert unserer religiösen Bildung, daß wir nicht bloß unseres Erbteils uns nicht schämen, sondern daß wir in treuer Bekennerpflicht es für die Welt nutzbar zu machen streben. Zu einer echten literarischen Wirkung gehört aber die pietätvolle Namhaftmachung des Urhebers. כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאלה לעולם Diese Welterlösung ist vorzugsweise den ästhetischen Werten zugewiesen. Der ästhetische Wert prägt sich am unmittelbarsten im reinen Gefühle aus. Es ist ein reines Gefühl, wenn wir der Väter unserer Religion und unserer religiösen Literatur in Stolz und Dankbarkeit gedenken. Man kann kein ästhetisches Gefühl an einem Kunstwerk haben, ohne die Verehrung mitzufühlen für das ewige Genie, als den Urheber des ewigen Werkes. So ist der ästhetische Wert überhaupt mit der Pietät für den Künstler verknüpft, und um so mehr mit demjenigen Genie, dem wir in dem literarischen Kunstwerke nicht nur den Reichtum unseres Kunstlebens verdanken, sondern schlechthin den Grund unseres Lebens, sofern wir in unserer religiösen Sittlichkeit diesen unsern Lebensgrund erkennen. So hängen denn Bildung und Gesittung in dieser Verbindung der religiösen und der ästhetischen Werte zusammen. Und wie die Bibel die Grundlage aller modernen Religiosität und auch aller modernen Kultur ist, wie besonders auch der Literatur, so ist der ästhetische Wert unserer eigenen besondern religiösen Bildung zugleich eine Bürgschaft für die Gesundung der allgemeinen Kulturverhältnisse in Kunst und Literatur. Wir sind und bleiben eine Grundkraft der Kultur kraft unseres Einzigen Gottes. Höre Israel — das ist und bleibt unsere Losung in der Weltgeschichte.

Die Lyrik der Psalmen

Die Psalmen ergehen sich über einen mannigfaltigen Inhalt. Sie sind Dank- und Bußlieder, Königspsalmen, aktuelle und für den Messias-König fingierte, Klagelieder und Rache- und Fluchpsalmen; Klagelieder des einzelnen und des Volkes; Zweifel an Gottes Hilfe bis zur Verzweiflung, ebenso aber Vertrauen auf Gott in froher Zuversicht. Und neben allen Einzelheiten des Persönlichen zugleich der große, erhabene Zug des Mythos. Der Preis des Schöpfers führt zum Sang über die Weltschöpfung und endlich auch über den Weltuntergang. Himmel und Unterwelt atmen in den Psalmen ebenso wie die Völker, Israel und der Dichter. Dieser alles Menschliche, das Persönliche und das Geschichtliche umfassende Inhalt ist der Inhalt der Psalmen: und diesen gewaltigen Inhalt soll die Lyrik zur Erzeugung und zur Entwickelung bringen?

In der Tat ist das der Sinn unseres Titels. Die poetische Form der Lyrik denken wir als das Erzeugungsmittel, mit dem der Psalmendichter diese Verschiedenheit seines Stoffs zur Darstellung bewältigt.

Der Mannigfaltigkeit des Stoffs entspricht die Verschiedenheit und der Wechsel der dichterischen Stimmung, die von Freude und Jubel umschlägt in Klage und Trauer, von Schmerz in Trost, von Segen in Fluch, von Mahnung in Bewunderung, von Sündenschmerz in heitere Unschuld, von Verzweiflung in felsenfestes Gottvertrauen. Da muß man wohl fragen: welcher psychische Akt, welche Bewegungsform des Bewußtseins bildet die Einheit für diese Zerrissenheit des Psalmenherzens? Hier ist diese Einheit unbedingt erforderlich; denn ohne sie könnte das Bewußtsein nicht eine dichterische Schöpferkraft bewähren. In welchem Affekte können wir die Einheit annehmen für diese Flut von Gegensätzen und psychischen Widersprüchen? Die Psalmen wür-

den nicht die ästhetische Vollendung haben, wenn nicht das reine schaffende Gefühl zu einer Einheit sich hindurchgerungen hätte. Diese ästhetische Einheit, welche die Kunstform der Psalmen fordert, versuchen wir aus dem Gesichtspunkte der Lyrik zu ermitteln.

Nun ist es aber nicht so gemeint, als ob jeder Psalm ein geschlossenes lyrisches Gedicht wäre; vielmehr hat kaum ein einziger Psalm diese lyrische Geschlossenheit. Es wäre ja auch bei der Fülle und der Mannigfaltigkeit des Inhalts nicht wohl möglich, insgesamt ihn in die lyrische Form hineinzuzwingen. Dahingegen wäre es ebenso unmöglich, diese Differenz der Stoffe und diese Divergenz der Affekte in eine ästhetische Einheit zu vereinigen, wenn nicht überall und durchgängig die lyrische Kraft hindurch wirkte. Nicht die Lyrik der einzelnen Psalmen suchen wir, sondern in allen Psalmen suchen wir das lyrische Grundmotiv, kraft dessen die verschiedenen Stoffe, sowie die verschiedenen Gemütsbewegungen zu einer ästhetischen Einheit verschmolzen wurden. Diese lyrische Grundkraft ist unser Problem. In ihr wollen wir die schöpferische Kraft und die ästhetische Einheit der Psalmen erforschen.

Es ist heute noch vielfach der Irrtum verbreitet, daß die Religion vorwiegend dem Individuum obliege und daß sie es auch eigentlich erst hervorgebracht habe, während das allgemein Menschliche in Recht, Staat und Geschichte das Gebiet und das Erzeugnis der Sittlichkeit sei. Die individuelle Sittlichkeit aber erklärt man als Religion. Dabei tut man der Religion unrecht, obwohl man ihr einen Vorzug einräumen will. Man darf ihr die Gesamtheit des Menschlichen nicht entziehen. Aber auch das Individuum kann sie in der Gesamtheit seiner Beziehungen nicht vertreten.

Es ist wahr, der Prophet hat in sittlicher Hinsicht das Individuum entdeckt, indem er es in der religiösen Perspektive entdeckte. Die Sittlichkeit des Individuums ward entdeckt dadurch, daß der Mensch fähig gemacht wurde, seiner Schuld, seiner Sünde bewußt zu werden. Und religiös geltend wurde diese Entdeckung dadurch, daß dem Menschen die Buße gepredigt wurde mit dem Ziel der göttlichen Vergebung. So konnte der sittlich aufgerüttelte Mensch wieder zu Ruhe und Frieden kommen, seine Einheit wieder gewinnen. Sein Individuum wurde nicht nur in der Er-

schütterung geboren, sondern in der Versöhnung mit Gott befestigt.

Indessen wenn wir Buße und Versöhnung allein hätten, wäre der Monotheismus schwerlich zu seiner Eigenart ausgeprägt worden. Wie sehr immer die Reue und Buße des Individuums die monotheistische Versöhnung unterscheidet von allem polytheistischen Opferkultus, so ist dadurch noch nicht die Eigenart der Korrelation von Gott und Mensch erklärt, welche den Monotheismus auszeichnet.

Wir können die Frage auch anders stellen. Der Monotheismus ist ein psychologisches Mysterium. Wer das nicht anerkennt, der versteht ihn nicht in seiner Tiefe. Wenn man daher nach einer psychischen Vermittlung suchen muß, um dieses Wunder erklärbar zu machen, so muß man eine neue Kraft des Individuums dafür ausfindig machen; denn nur am Individuum kann das Dunkel gelichtet werden, welches über seinem Verhältnis zu Gott gelagert ist. Die sittlichen Mittel scheinen erschöpft. Oder nach der biblischen Stilistik ausgedrückt: der Prophetismus scheint das letzte Wort hier nicht sprechen zu können. So tritt das ästhetische Bewußtsein in seine für das wahre Menschentum legitimen Rechte. So treten die Psalmendichter den Propheten zur Seite. So ergänzt sich die rhetorische Poesie der Propheten durch die reine Poesie, durch die Lyrik der Psalmen.

Wir fragten nach der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Stoffe wie der Affekte in den Psalmen. Die Einheit des Stoffes sind wir auf der Spur zu finden. Das Individuum war es, das die Propheten entdeckten, aber nicht zu voller Entfaltung brachten. Das Individuum ist die Einheit aller Psalmenstoffe. Und das Individuum ist auch die Einheit aller seelischen Bewegungsformen in ihnen. Mag der König oder der Messias, die Natur, die Schöpfung, die Weltgeschichte, mag Krieg oder Frieden besungen werden: immer und überall ist es Krieg und Frieden in der Seele des Individuums, die Klage- und Bußlieder singt, Weltschöpfungs- und Weltuntergangslieder.

Welcher Affekt ist es denn nun aber, der dem Bewußtsein die Einheit des Individuums gibt? Oder, wie wir es ja schon genauer verstehen: welche ästhetische Gefühlskraft gibt dem Individuum diese Freiheit und diese Gewalt über alle Stoffe, über Gott und seine Feinde, wie über seine Frommen, über den König

als den messianischen König, über das Volk als die Frommen und die Demütigen? Es muß eine ästhetische Grundform sein, der diese schöpferische Kraft beiwohnt. Wir erkennen sie in der Grundkraft der Lyrik: das ist die Sehnsucht.

Wir haben gefragt, mit welcher psychischen Grundkraft die dem Monotheismus eigene Korrelation von Gott und Mensch herstellbar sein möchte. Darauf lautet die gewöhnliche Antwort: diese Grundkraft ist das Gottvertrauen. In diesem Gottvertrauen ist aber unmittelbar eine religiöse Kraft eingesetzt. Genau genommen, wiederholt sich damit die Frage nach der Möglichkeit dieses Gottvertrauens. Anders wäre es, wenn das ästhetische Bewußtsein ebenso für das Gottvertrauen eine Vermittlung bilden könnte, wie das sittliche Bewußtsein dies tut im Begriffe des Individuums. Eine solche ästhetische Vermittlung bildet die Sehnsucht für das Gottvertrauen; die Sehnsucht, die ursprünglich nur zwischen den Liebenden besteht, wird übertragen auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Und diese Zartheit, Innigkeit, schmerzliche wie freudige Intimität vermittelt das Vertrauen des Individuums auf Gott.

Bachja hat in seinem Buche über die Herzenspflichten ausgeführt, daß die hebräische Sprache zehn Ausdrücke für das Gottvertrauen habe. Es ist anzunehmen, daß sie nicht alle genau dasselbe ohne besondere Nuancierung bedeuten. In der Tat bedeutet die Hälfte dieser Worte die Sehnsucht in der ganzen Stufenleiter ihrer Schmerzen bis zur Anrufung der Eingeweide. Und unter diesen Ausdrücken, welche Bachja für das Gottvertrauen unterscheidet, sind noch keineswegs alle die Worte mit verzeichnet, welche in den Psalmen die Sehnsucht abwandeln, und zwar von der ästhetischen Grundbedeutung aus bis zu den Tiefen und Höhen des Gottvertrauens.

Wir haben jetzt nun die Einheit gefunden für den Stoff wie für die psychischen Formen: das Individuum und die Sehnsucht. Das Individuum durch die ästhetische Sehnsucht, nicht mehr nur als das prophetische sittliche Individuum, sondern kraft der ästhetischen Sehnsucht als das lyrische Individuum, welches neue Tiefen des Gottvertrauens ausgräbt, neue Höhen des Gottvertrauens erschwingt. Die ästhetische Form kann nicht gleichgültig sein für die Erzeugung des religiösen Inhalts. Der Psalmenstil hat seine eigene religiöse Schöpferkraft neben dem Stil der

Propheten. Die Sehnsucht auf Gott gerichtet, gibt dem Verhältnis von Gott und Mensch eine neue Schwungkraft, und diese lichtet zugleich wieder eine neue Tiefe im Dunkel dieses Mysteriums. Das menschliche Bewußtsein ist und schafft in lebendiger Einheit, indem es sich seine Religion schafft, mit allen seinen anderen Kräften, mit denen es sich seine Erkenntnis, seine Sittlichkeit und seine Kunst erschafft. So schlingt auch die Sehnsucht das Band der Einheit mit, in welchem das Individuum vor seinen Gott tritt und seinen Gott an sich heranzieht. Das ist alles einheitliche seelische Tätigkeit, in welcher die Sehnsucht das Individuum zu der Höhe emporhebt, in welcher es Gott eratmet.

In der Sehnsucht haben wir sonach die eigenartige Stilkraft der Psalmen erkennen wollen. Jetzt müssen wir nun mit diesem Schlüssel das Labyrinth der Psalmen zu erschließen suchen. Dazu aber bedarf es noch weiterer Vermittlungen. Wir müssen zunächst fragen: welche Verbindung besteht in den Stoffen zwischen den Gesamtheiten, wie sie durch Volk und König vertreten werden, und dem Individuum, dessen Entdeckung durch die Sehnsucht bestätigt und erweitert wird? Auch hier werden wir sehen, wie die sittlichen und die ästhetischen Grundmotive des Bewußtseins zur religiösen Neuschöpfung zusammenwirken.

Es ist sicherlich eine der allerwundersamsten Erscheinungen in der gesamten Geschichte der Religion und der Kunst das Schicksal, welches der Knecht Gottes des zweiten Jesaia in der Wandlung der Zeiten erfahren hat. Die alte jüdische Exegese hatte diesem Knecht Gottes schon die Individualität aberkannt und ihn als das Volk Israels verstanden, wie die heutige Bibelforschung dies von neuem entdeckt hat. Auf diese Leidensfigur vom Knechte Gottes ist aber die ganze christliche Legende nicht nur begründet, sondern man kann buchstäblich sagen: erfunden. Welche Konsequenzen nunmehr die bessere exegetische Einsicht für die Glaubensform des Christentums bringen wird, steht dahin. Wir haben uns der Tatsache zu freuen, daß der prophetische Gedanke in seiner ganzen Hoheit von mehrtausendjähriger Entstellung befreit ist. Wir erkennen eine Entwicklung der messianischen Idee von den königlichen Sprossen Davids zu dem Knechte des Ewigen, von dem König Messias zu dem Messias-Volke. Und welcher Begriff, welches psychische Motiv hat diese Verbindung vermittelt? Das Leiden bildet dieses Verbindungsmittel. Der Knecht Gottes

leidet an Leib und Seele, und er leidet für die Sünden der Götzendiener, und er trägt diese Sünden, er nimmt sie auf sich. Die Theodicee der Weltgeschichte nimmt er, ein neuer Atlas, auf seine Schultern, die von Schmerzen gedrückt werden. Er leidet, und er ist der Fromme. Das scheint ein Widerspruch; aber Jesaia lehrt, daß für die messianische Hoffnung dies kein Widerspruch bleibt. So verbindet der Prophet das Leiden mit der Frömmigkeit, die das Leid überwindet und das messianische Heil bringt.

An diesen neuen Gedanken, der für die alte Klage und Frage nach der Gerechtigkeit Gottes die endgültige Lösung bringt, knüpfen die Psalmen an. Ich will nicht sagen, daß er überhaupt vielleicht der Grundgedanke der Psalmendichtung sei; aber ich möchte glauben, daß man in diese Sammlung, für deren Ordnung, Anfang und Ende, wie für jede Reihenfolge es uns an allen Anzeichen und Kriterien fehlt, eine Spur von innerer Anordnung versuchen könnte, wenn man diesen prophetischen Grundgedanken zur Orientierung nimmt. Die beiden Momente, das Leiden und die Frommen, sind als Grundmotive der Psalmen bekannt. Es lag nahe, sie miteinander zu verbinden, zumal dieselbe Sprachwurzel den Armen und den Frommen bezeichnet, sofern dieser als der Demütige erkannt wird.

Die Gleichsetzung des Demütigen mit dem Frommen macht keine Schwierigkeit; die Demut ist die Grundlage aller Frömmigkeit. Aber wie kam der Psalmist zur Gleichsetzung des demütig Frommen mit dem Armen, während der Prophet in dem Knechte Gottes die Armut kaum hervorhebt, geschweige sie als die Wurzel des Leides kenntlich macht?

Das ist die Entwicklung, die der Psalm dem Prophetismus gibt: daß in ihm die soziale Einsicht für das ganze religiöse Bewußtsein zum Durchbruch und zur entscheidenden Durchwirkung kommt. Was ist alles Leiden der Menschen gegen das Leiden am Hungertuch? Die Armut ist das Grundgebrechen der geschichtlichen Menschheit. Und wenn der Mensch zu Gott Vertrauen fassen soll, so kann Gott nur dadurch beweisen, daß er dieses Vertrauen verdient, wenn er sich als der Gott der Armen bewährt. Die Armen sind die Frommen. Es ist nicht wahr, daß die Armut durch die Sünden verschuldet wird, die Armen sind unschuldig. Die Armen sind die Frommen. Der Gott der Frommen muß der Gott der Armen sein. Mit diesem sozialen Schwer-

gewicht wird das Gottvertrauen belastet. Freilich, diese Einsicht ist die eigenste Ausgeburt der Sittlichkeit. Aber obwohl sie sich freilich auch bei den Propheten findet, so gibt sie doch erst den Psalmen das eigene Gepräge. Und so ist es denn das ästhetische Bewußtsein, die ästhetische Sehnsucht nach Gott, die dieses theodiceische Gottvertrauen zur Offenbarung bringt, das Vertrauen zu seiner Vorsehung und Weltregierung gegenüber den himmelschreienden Notständen in der sozialen Ungleichheit der Menschen, gegenüber dem Elend der Armut. Und dennoch, die Armen sind die Frommen, die Gottesfürchtigen, die auf Gott vertrauen. Und Gott wird sie nicht zu Schanden werden lassen. Das ist die neue Frömmigkeit der Psalmen. Und die Sehnsucht hat ihre ästhetische Kraft an beiden Gliedern des Verhältnisses von Gott und Mensch bewährt. Bevor sie sich auf Gott richtete, zog sie den mitleidigen Blick auf den armen Menschen, auf den Menschen in der Armut: ist er noch ein Mensch, ein Kind Gottes, im Ebenbilde Gottes? Die Liebe zum Menschen, zur leiblichen und seelischen Natur des Menschen, diese Grundkraft des ästhetischen Bewußtseins, sie wurde zunächst lebendig gemacht, und mit ihren Mitteln der lyrischen Poesie, mit ihrer Sehnsucht flog sie vom Menschen zu Gott und von Gott zum Menschen; vom Armen und Dürftigen zu dem Gotte der Hilfe und des Heils. Die Zuversicht auf Schutz und Rettung des sozialen Elends hat die Übertragung der Sehnsucht ermöglicht von dem Menschen, der sich in Liebeskummer verzehrt, zu dem Herzen, das vom Mitleid zu dieser Sehnsucht der Menschenliebe getrieben wird, die in der Menschenliebe die Liebe zu Gott entstehen läßt: in dem Vertrauen auf Gottes Beistand für den Armen, in der Sehnsucht zu Gott, als dem Retter aus dem Elend des Menschendaseins. Diese Rettung, diese Hilfe ist vornehmlich das Heil, das die Sehnsucht hervorlockt.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst diesen Ausgangspunkt der sozialen Lyrik. „Er vergißt nicht das Wehklagen der Frommen . . . denn nicht auf immer wird vergessen werden der Dürftige, die Hoffnung der Armen zu Grunde gehen ewig . . . vom Wehklagen der Armen, vom Seufzen der Dürftigen werde ich auftreten, wird der Ewige sprechen. Die Gemeinde der Armen wollt ihr beschämen? Aber Gott ist ihr Schutz. Du stehst dem Armenvolke bei, aber hochmütige Augen erniedrigst du.“ Psalm 22 klingt

16*

deutlich an den Knecht Gottes an. Sie teilen meine Gewänder unter sich und auf mein Kleid werfen sie das Los. Es werden essen die Frommen und satt werden. Denn er hat nicht verachtet und nicht verworfen die Klage des Armen und sein Flehen erhört er. Er leitet die Frommen durch Strenge und gewöhnt die Dulder an seinen Weg. Wende dich zu mir und sei mir gnädig, denn einsam und elend bin ich. Heil dem, der auf den Armen achtet. Am Tage des Unglücks wird ihn der Ewige erretten. Er errettet den Armen, den Armen und den Dürftigen von seinem Räuber. Aber die Frommen werden das Land erben und sich ergötzen an der Fülle des Friedens. Das Schwert haben die Frevler gezückt und den Bogen gespannt, zu stürzen den Armen und Dürftigen. Psalm 69 ist aus der Stimmung des Knechtes Gottes. Denn um dich trage ich Schmach, entfremdet bin ich meinen Brüdern, ein Fremder den Söhnen meiner Mutter. Ich ward ihnen zum Spottlied. Errette mich vom Schlamm, daß ich nicht versinke. Ich bin arm, schmerzvoll. Es werden es sehen die Frommen, sie werden sich freuen, die Gott suchen. Es hört auf die Dürftigen der Ewige, und seine Gefesselten verschmäht er nicht. Er wird richten die Volksarmen, wird helfen den Kindern des Dürftigen und wird niederschlagen den Bedrücker. Er rettet den Dürftigen und den Armen, der ohne Beistand ist. Er wird sich erbarmen über den Armen und den Dürftigen, und das Leben der Armen wird er erretten. Wenn Gott zum Gerichte sich erhebt, zu helfen den Frommen des Landes. Der Arme und der Dürftige werden seinen Namen preisen. Verteidiget den Armen, schaffet Recht der Waise, schaffet Recht dem Armen. Rettet den Armen und den Dürftigen. Er richtet auf aus dem Staube den Armen, ihn zu setzen neben die Fürsten, denn hoch ist der Ewige, und auf den Niedrigen sieht er. Denn Recht schafft der Ewige dem Armen. Der vorletzte Psalm verbindet die Zuversicht für den Armen mit der patriotischen Hoffnung. Er zählt die Zahl der Sterne allesamt, ruft er sie mit Namen, er erweckt die Frommen, erniedrigt die Bösen.

So bereitet sich in der sozialen Gesinnung, der Zuversicht auf das göttliche Recht der Armen sittliche Frömmigkeit vor, die sich erhaben fühlt über die Kultfrömmigkeit des Opferdienstes. Aber der Ernst dieser Frömmigkeit betätigt sich ebenso auch in der Sorge um die eigene Sittlichkeit. Der Psalmendichter fühlt sich selbst ja in der Identität des Armen und des Frommen.

Aber diese Identität ist nicht die einzige, zu der die Grundidentität des Armen und des Frommen erweitert oder verengt wird: sie wird auch erstreckt auf das Volk Israel gegenüber seinen Feinden, den Feinden Gottes. Und von dieser Identität aus fällt auch mehr Licht auf die ursprünglichen Gleichsetzungen. Denn wenngleich die soziale Gesinnung den Armen als den Frommen erscheinen lassen konnte, so bedurfte dieser Gedanke doch vielfacher tiefer Vermittlungen. Vorab mußte die Hiobstimmung hier lösend eintreten. Die alte Frage, warum es dem Bösen gut, dem Guten schlecht ergehe, mußte die theodiceische Lösung erwecken: wir Menschen verstehen die Gerichte Gottes nicht. Aber für unsere eigene tätige Sittlichkeit ist es förderlich, wenn wir den Armen und überhaupt den Leidenden für unschuldig halten, so daß wir unsere ganze Menschenliebe ihm widmen können. So werden die Anijim zu den Anawim.

Eine weitere Motivierung dieses Gedankens liegt nun aber in seiner Verbindung mit der messianischen Gleichsetzung des Knechtes Gottes mit dem Volke, das ja nach dem prophetischen Ausdruck der Rest Israels ist. So sind nun auch in den Psalmen die Armen nicht allein die Frommen, sondern auch in der messianischen Perspektive die Zukunft Israels, die Zukunft der Gottesfürchtigen. Und wie der Psalmendichter sein Ich zum Sprecher für die Armen macht, so auch für die Frommen, und so auch für die Gemeinde Israels in der Zukunft.

Die Frage geht jetzt nur noch auf das Ich selbst, das Ich der Psalmen, das soviel Schwierigkeit erregt hat: welchen Sinn hat es, daß es alle diese Identitäten des Armen, des Frommen und endlich des Volkes der Zukunft auf sich nehmen muß?

Hier kommen wir wieder zur Einsicht in die den ganzen Psalmenplan organisierende Bedeutung der Lyrik.

Das Ich ist als die Seele bei Ezechiel entstanden, in dessen Bußpredigt. Es mußte das Grundübel des Mythos ausgetilgt werden: daß die Sünde Erbsünde sei. „Ein jeder muß in seiner Sünde sterben.“ Das ist eine gewaltige, es ist die fundamentale Gründung des Individuums. Durch Sünde, durch Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde kann die Sittlichkeit den Weg sich bahnen. Das Individuum beruht auf der Freiheit. Aber ohne das Bewußtsein der eigenen Verschuldung wird die Freiheit nicht errungen. So viel hat der Prophetismus für das Individuum geleistet.

Indessen bleibt sich das Individuum damit noch immer ein fremdes Subjekt: es wird sich selbst in seiner Sünde zum Objekt. Zum lebendigen Subjekt kann es sich erst durch die Poesie, durch die Lyrik werden. So wird es verständlich, daß der Psalm in der Ichform redet. Sie ist nicht zufällig, nicht entbehrlich, sondern sie ist das schöpferische Mittel der Subjekte, wie sie der Psalm über den Propheten hinaus zu entwickeln hat. Der Prophet lehrt in zwingender Rhetorik, belastend und befreiend, daß das Individuum ins Leben treten muß, und wie es ins Leben treten kann. Der Psalm aber erzeugt das Individuum, bringt es zum Leben. Wie die Lyrik Erlebnis und Bekenntnis ist, und in dieser Form das ästhetische Selbstbewußtsein seine ganze Lebendigkeit erlangt, so wird auch im Psalm alles Denken und alle Erfahrung zur Lebenserfahrung, zum eigenen Erlebnis. Und die Darstellungsweise muß daher auch die Bekenntnisform annehmen; nur so kann das Individuum zum Ich werden, zum Subjekt, das sich gar nicht mehr Objekt sein will, für das sich die ganze Welt in die Nußschale des Ich einfängt. Nur wenn die Seele s p r i c h t, spricht die S e e l e. Nur die lyrische Sprachform läßt das Ich erstehen in seiner ganzen Selbständigkeit, so daß ihm keine Maske der Objektivität mehr anhaftet. Zu dieser Lebendigmachung der Menschenseele vermag die Psalmenlyrik sich aufzuschwingen, indem sie das Ich zuerst im Armen objektiviert, sodann im Frommen und endlich in der Zukunft Israels. Diese höchste Objektivierung wird das Mittel zur reinsten Subjektivierung, zum Lebendigen des Menschen in der innigsten Form seines Lebens, in seinem Aufschwung zu Gott. Ein großes und sicheres Zeichen der echten Lyrik liegt in der Verbindung, die sie zwischen dem Ich und dem Universum anspinnt. Das tut nicht nur die Gedankenlyrik Schillers, sondern nicht minder Goethe auf seinen Höhepunkten. „Als das All mit Machtgebärde in die Wirklichkeiten brach . . . so, mit morgenroten Flügeln, riß es mich an deinen Mund . . . . und ein zweites Wort: Es werde! trennt uns nicht zum zweiten Mal.“ Es ist bekannt, wie der Psalm die Liebe mit dem Sonnenbräutigam vergleicht, den Ausgang seines Siegeszuges mit dem Austritt aus dem Brautgemach. Aber gewaltiger noch ist der Vergleich der Entstehung des Menschen mit der Weltschöpfung. Nicht in allgemeiner mythischer Reflexion ist dieses Gleichnis entstanden, sondern in dem Sündenbekenntnis des Ich. Psalm 139: „Du hast mich

ergründet und erkannt. Wohin sollte ich gehen vor deinem Geiste, wohin vor dir entfliehen? Nähme ich die Flügel der Morgenröte, ruhte ich in der Tiefe des Meeres . . . Auch Finsternis dunkelt nicht vor dir. Denn du hast mein Inneres erschaffen, hast mich gewoben im Leibe meiner Mutter. Nicht verhohlen ist mein Wesen vor dir, der ich geschaffen wurde im Verborgenen, gewirkt wurde in den Tiefen der Erde."

Die Konsequenzen und die Zusammenhänge dieser mythischen Motive sind so tief als mannigfach. Allgemein ist es die Allmacht und die Allgegenwart Gottes, also die Eigenart des göttlichen Seins, welche absticht gegen das Geheimnis der menschlichen Geburt. Sodann aber auch tritt das Gegenbild der menschlichen Vergänglichkeit und Nichtigkeit Gott gegenüber hervor, sowie gegenüber der Schöpfung, deren Herrlichkeit und Wunderpracht ein Grundthema der Psalmen sind. Das Glanzstück dieser Naturpoesie ist der von Alexander von Humboldt bewunderte Psalm 104: Gott umhüllt sich mit Licht wie mit einem Gewand; das Gewand aber, mit dem er die Erde bedeckt, ist die Flut des Abgrundes, während der Himmel zum Zeltteppich wird. Die Wasser sind nicht nur in der Tiefe, sondern sie steigen auch auf über die Berge und wieder hinab in die Spalten. Dennoch aber hast du ihnen eine Grenze gesetzt, so daß sie nicht wieder die Erde bedecken können. Die Erhaltung der Welt ist der Sinn ihrer Schöpfung. So geht das Loblied weiter zu den Tieren des Feldes, den Vögeln des Himmels, zu Gras und Kraut für die Tiere, und endlich für die Arbeit des Menschen. Und bei der Arbeit wird der Freuden des Menschen gedacht an Wein und Öl und Brot. Von dieser Peripetie geht das Lied über gleichsam in derselben Höhe zu den Zedern des Libanon mit ihren Adlern, zu den hohen Bergen, den Felsen, als Zufluchtsstätten. Endlich werden Mond und Sonne besungen, die das Brüllen der Löwen regeln. Wiederum kommt es zum Menschen, der ausgeht zu seinem Tagewerk bis zum Abend. Vom Menschen wiederum zu Gott, mit dessen Größe das Lied begonnen hatte. Jetzt aber werden die Werke gepriesen: allesamt mit Weisheit hast du sie geschaffen. Das Meer mit seinem Krokodil, aber auch mit den Schiffen. Alle Lebewesen — es wird nicht gesagt: empfangen von Gott ihre Nahrung, sondern: sie harren auf dich. Für die ganze Schöpfung wird die Hoffnung zum Lebensgrunde. Und es verbleibt nicht beim Tode, wenn du

dein Antlitz verhüllst, sondern du entlässest deinen Geist, sie werden wieder erschaffen, und du erneuerst die Erde. Der Schlußvers aber lautet: Möchten die Sünder von der Erde verschwinden und die Gottlosen nicht mehr sein.

Psalm 19: „Die Himmel verkündigen die Ehre Gottes", verbindet die Schöpfung mit der Thora, dem Worte Gottes. Auch die Schöpfung ist das Wort Gottes. Ein Tag dem anderen strömt ein Wort zu, eine Nacht der anderen gibt die Kunde. Nicht eine Botschaft und nicht Worte, deren Schall unhörbar wäre. In alle Lande geht ihre Meßschnur aus und bis an das Ende der Welt ihre Worte. Aber auch hier lautet es dahin aus: bewahre deinen Diener vor Übermütigen.

Die Erkenntnis von der Herrlichkeit der Schöpfung führt zu der von der Nichtigkeit des Menschen. „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest." Zwar heißt es hier: „Du ließest ihn nur wenig zurückstehen hinter Gott." Aber diese Entgleisung von der jüdischen Strenge ist naiv zu verstehen: „Du machtest ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände." Sonst aber ist es beständiger Refrain: „Tu mir kund, Herr, mein Ende und welches das Maß meiner Tage sein wird. Laß mich erkennen, wie kurzlebig ich bin. Mein Leben ist wie nichts vor dir. Wahrlich ein Hauch steht jeder Mensch da." Auch Psalm 62 heißt es: „Ja, ein Hauch sind die Menschenkinder, eine Lüge die Menschen, auf der Wage gewogen sind sie allzumal leichter als ein Hauch." Sonst wird der Mensch dem Schatten verglichen, der vorüberhuscht, aber auch dem Staub und dem Gras. „Der Mensch, wie Gras sind seine Tage, wie die Blume des Feldes, so blüht er. So der Wind an ihm vorüberfährt, so ist er ein Nichts geworden, und es kennt ihn nicht mehr seine Stätte." Von diesem allgemeinen Menschenlos werden die Frevler besonders ausgezeichnet: „Sie werden sein wie das Gras der Dächer, das vor dem Ausreißen verdorrt, mit dem der Schnitter nicht seine Hand füllet und nicht seinen Schoß der Sammler."

Eine kurze Spanne, und der Mensch gleitet hinab zum Sünder. Das Ich der Psalmen ist ja aber der Mund der Frommen, der unschuldig Armen. Wenn es zu dieser Gleichung kommen sollte, so mußte der Dichter zuerst den Propheten in sich aufnehmen; nur mit dem Unterschiede, daß er nicht, wie der Prophet, zum Bußprediger durchgängig werden will, sondern daß die Buße sein Erlebnis und sein lyrisches Bekenntnis werden soll. Und wie der

Arme unschuldig leidet, so nimmt der Büßer das Leiden auf sich. Er weidet sich an seiner Beschreibung in aller Plastik der Härte und der Schrecklichkeit. Es ist, als ob das Psalmen-Ich seine Identität mit den Frommen durch das Leiden erweisen wollte, durch das Leiden, dem sich die Reue über die Sünden hingibt. Es entstehen so zwei Angelpunkte in diesen Bußpsalmen: neben der Reue und der Buße das Leiden selbst als Buße. „Am Tage meiner Not, Herr, suchte ich dich, in der Nacht fließt mein Auge unaufhörlich, es weigert sich trösten zu lassen meine Seele. Ich gedenke Gottes und seufze. Ich klage und sinne nach, es verzagt mein Geist . . . hat Gott das Begnadigen vergessen? Hat er unterdrückt im Zorn seine Liebe? Da sprach ich: Das ist mein Leiden, die göttliche Strafe (die Jahre der Rechten des Höchsten). Psalm 88: „Du hast mich in tiefen Kerker geworfen . . . du hast meine Bekannten entfernt von mir, hast mich ihnen zum Greuel gemacht. Mein Auge fließt vor Leid. Ich rufe dich, Herr, an jedem Tage, ich breite meine Hände zu dir aus, arm bin ich und hinsterbend von Jugend auf. Ich trage deine Schrecken, ich erstarre. Über mich sind deine Zornesgluten gefahren.“ So spricht zunächst die Klage, die aber nicht Klage gegen Gott wird, sondern die vielmehr das Leid umbiegt in die sittliche Kraft der Reue, die das Leiden als Strafe und diese als das Mittel der Befreiung von der Sünde erkämpft.

Es ist sicherlich charakteristisch, daß das Leiden nicht vornehmlich in den Bußpsalmen mit plastischer Kraft geschildert wird, sondern vielmehr in den allgemeinen Klageliedern über das Schicksal der armen Frommen. Mit der Reue verbindet sich nämlich unmittelbar das Vertrauen auf die göttliche Vergebung. Psalm 51 ist für diesen Charakter auch in dem Sinne ein Zeugnis, daß die spätere Überschrift ihn mit der Sünde Davids an der Bathseba in Zusammenhang bringt. „Denn meine Vergehungen kenne ich, und meine Sünde steht vor mir beständig.“ Dennoch heißt es: „Siehe, in Schuld bin ich geboren und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen. Du verlangst ja Wahrheit im Innern und im Verborgenen lehrest du mich Weisheit. Entsündige mich, und mehr als mit Ysop werde ich lauter; reinige mich, und weißer als Schnee werde ich.“

Jetzt kommt die Bitte: „Ein reines Herz erschaffe mir, Gott, und einen festen Geist erneuere in meinem Innern. Verwirf mich

nicht von deinem Angesicht und deinen Heiligen Geist nimm nicht von mir.“ Die Opfer werden verworfen: „Du hast kein Wohlgefallen am Opfer.“ Aber was dafür eintritt, das legt den menschlichen Grund für das Gottvertrauen. „Die Opfer Gottes sind ein gebrochenes Gemüt, ein gebrochenes und zerknirschtes Herz verschmähst du nicht.“ Das ist das Leiden der echten Buße, das aufrichtige Brechen und Demütigen von Herz und Geist. Dieses wahrhafte Seelenleid muß alles sonstige Leid übertreffen. Dieses Leiden der Buße ist die Vorbedingung für das Gottvertrauen und für die Sündenvergebung, auf die hauptsächlich das Vertrauen sich richtet.

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß diese Verinnerlichung der Frömmigkeit auch, abgesehen von der scharfen Einstellung des Problems auf die soziale Theodicee, in der geistigen Auffassung Gottes und der Gottesverehrung ihren Grund hat. Die Verwerfung der Opfer, ihre Ersetzung durch die Demut von Herz und Geist haben wir schon beachtet. Auch der Ausdruck des Zerbrechens für das Herz ist beachtenswert. Es muß erst zerschlagen werden, wenn ein neues reines Herz entstehen soll. Der Bruch mit der heidnischen Gottesverehrung vermittelt die Echtheit des Monotheismus. Wie der zweite Jesaias, so verspottet Psalm 115 die Götzen. „Ihre Götzen von Silber und Gold sind Werke von Menschenhänden. Einen Mund haben sie und sprechen nicht, haben Augen und sehen nicht, Ohren haben sie und hören nicht, eine Nase und riechen nicht. Ihre Hände tasten nicht, ihre Füße gehen nicht, sie bringen keinen Laut aus ihrer Kehle. Ihnen gleich werden auch ihre Werkmeister sein, jeder, der auf sie vertraut.“ So wird das Gottvertrauen dem auf die Götzen entgegengesetzt; die Geistigkeit Gottes den Götterbildern.

Es entspricht dem poetischen Stilcharakter der Psalmen, diese Geistigkeit Gottes durch das Verhältnis des Menschen zu ihm anschaulich zu machen. In dieser Hinsicht ist ein Terminus wichtig, den die Psalmen für das Individuum ausprägen: die N ä h e G o t t e s. Schon das Deuteronomium hebt diesen Zug mächtig hervor. „Wo ist ein großes Volk, dem seine Götter nahe wären, wie der Ewige unser Gott ist.“ Die Nähe bildet jetzt kein Moment des Aberglaubens mehr, gegen das Jeremia mit dem Gott aus der Ferne auftreten mußte. Die Allgegenwart Gottes ist ein festes Gut geworden. Daher kann nun auch das Verhältnis des Menschen

zu Gott ebenso als Nähe, nämlich als Annäherung bestimmt werden, wie das Walten Gottes in der Nähe gesichert ist. Als Annäherung wird die Nähe bedeutsam.

Für den echten Monotheismus ist es die größte Schwierigkeit, das Verhältnis des Menschen zu Gott in genauen Grenzen zu denken. Der Grieche, auch der Philosoph, sagt unbekümmert: Angleichung (ὁμοίωσις). Hier wird die Grenze schon überschritten; auch wenn man statt der Gleichheit die Ähnlichkeit setzt. Der Mensch darf Gott weder gleich, noch auch nur ähnlich werden wollen. Jedes Verhältnis aber setzt Homogeneität voraus; welcher Grad von Gleichartigkeit darf nun zugelassen werden, ohne daß die Einzigartigkeit Gottes verletzt wird? Diese Schwierigkeit löst die Nähe Gottes und ihr Korrelat: die Annäherung des Menschen an ihn.

Das ist der Schlußakkord des in vieler Hinsicht wichtigen Psalms 73. Er behandelt das theodiceeische Problem. „Ich beneide die Übermütigen, da ich der Frevler Wohlergehen sah . . . an dem Unglück der Sterblichen nehmen sie keinen Anteil und in der Gemeinschaft der Menschen werden sie nicht geplagt. Darum ist ihr Halsschmuck Hoffahrt . . . sie richten gegen den Himmel ihren Mund, sie sprechen: Wie hätte Gott Kunde und wäre Wissen beim Höchsten . . . siehe, diese Frevler sind glücklich . . . ich dachte nach, dies zu verstehen . . . aber ich war töricht und verstand nicht. Nach deinem Rate leite mich. Wen habe ich im Himmel? In Verbindung mit dir habe ich kein Verlangen an der Erde . . . Ich, die Nähe Gottes ist mein Gut." Der Dichter hatte nach Wohl und Übel gefragt; jetzt hat er die Lösung gefunden: Nähe Gottes ist das Gute. Wem Gott nicht fern ist, dem fehlt nichts. Wem Gott nahe ist, der muß selbst auch diese Nähe mitbewirken. Wie die Reue und die Buße die Bedingungen sind für das reine Herz, so sind sie auch die Mittel zur Annäherung an Gott, zur Wahrung und Behauptung der Nähe Gottes, die auf Annäherung beruht.

Diese Annäherung ist die sittliche Tätigkeit, die zugleich aber vor der Mystik bewahrt, welche den reinen Monotheismus verletzt. Die Nähe Gottes ist das höchste Gut, nicht aber etwa die Vereinigung mit Gott. („Er ist im Himmel und du auf der Erde. Darum seien deiner Worte wenige." So warnt der Talmud vor der Überschwänglichkeit des Gebetes, die mit der Mystik zu-

sammenhängt.) Die Nähe schließt die Gleichheit, die Einheit, das Unendlichwerden des Menschen aus, mit dem das Endlichwerden Gottes unvermeidlich wird. So ist die Nähe Gottes ein Schutzmittel der geistigen Einheit Gottes.

Aus diesem Gesichtspunkte gewinnt auch die Sehnsucht erst eigentlich ihren tiefen Wert . . . Was unterscheidet sie von dem sonst in der Bibel gebrauchten Ausdruck des Gottsuchens, des Gottforschens, den auch die Psalmen beibehalten? Die Poesie allein kann die Lösung der Frage nicht enthalten; vielmehr nur als Mittel zur Lösung beitragen. Auch wird unsere Frage nicht damit befriedigt, daß wir an das Gebot der Liebe zu Gott denken und im Zusammenhange mit der Liebe die Sehnsucht verstehen wollen. Denn die Frage würde ja dadurch nur gesteigert: wie ist das Gebot der Liebe zu Gott überhaupt nur zu verstehen, im Einklang mit der strengen geistigen Einheit zu verstehen? Vielleicht kann die Sehnsucht auch die Liebe erklären.

Psalm 55: „Mein Herz zittert in meinem Innern und Todesschrecken überfallen mich. Ich sprach, o hätte ich Flügel wie die Tauben, daß ich flöge, daß ich ruhte. Ja fernhin wollte ich schweben, wollte in der Wüste weilen. Schleunig wollte ich entrinnen vor dem Toben der Windsbraut.“ Psalm 63: „Gott, mein Gott bist du, ich suche dich, es dürstet nach dir meine Seele, es sehnt sich nach dir mein Wesen, wie ein wüstes und erschöpftes Land nach Wasser. So habe ich dich ersehnt im Heiligtume, zu schauen deine Macht und deine Herrlichkeit . . . Wenn ich dein gedachte auf meiner Lagerstätte, in den Nachtwachen von dir sinne, denn du warst zur Hilfe mir geworden, und in dem Schatten deiner Flügel jubele ich. Es hängt meine Seele dir nach, es stützt mich deine Rechte.“ Es ist bedeutsam, wie in diesem Psalm der Sehnsucht auch die Sehnsucht nach dem Tempel mitgenommen und gedeutet wird. Die Sehnsucht nach dem Heiligtum und seinen Vorhöfen ist nichts anderes als die Sehnsucht nach Gott. Psalm 84 erweitert diesen Sinn des Heiligtums: „Wie hold sind deine Wohnungen, Herr Zebaot. Es sehnt sich, es verzehrt sich meine Seele nach den Vorhöfen des Ewigen. Mein Herz und mein Fleisch sehnen sich nach dem lebendigen Gott. Auch der Vogel findet ein Haus, und die Schwalbe ein Nest für sich, dahinein sie ihre Jungen leget. Nach deinen Altären, Herr Zebaot, mein König, mein Gott! . . . Denn besser ist ein Tag

in deinen Vorhöfen als tausend sonst. Ich wähle mir, an der Schwelle zu wachen im Hause meines Gottes, als zu wohnen in den Zelten des Frevlers.“ So wird wiederum der Unsittlichkeit das Heiligtum entgegengestellt. Dem Heiligtum gesellt sich die Thora, als die Zeugin Gottes, in ihrer Reinheit und Vollkommenheit. So wird die Sehnsucht immer deutlicher als das poetische Vehikel, das Verhältnis zu Gott in Innigkeit und doch in Geistigkeit zu gestalten, in einer Impulsivität, wie nur der Affekt der Liebe sie ermöglicht, zugleich aber in einer Verklärung, einer Fernung von Gott bei aller Sehnsucht der Annäherung. So wird der einzige Gott zwar ein lebendiger für die Macht des Gefühls, aber er bleibt in seinem Dunkel, dem Schutze seiner reinen Geistigkeit. Die Sehnsucht ist nur das Mittel, die Mängel der Abstraktion zu beseitigen, die Gewißheit dem persönlichen Bewußtsein nahezubringen; aber im letzten Grunde soll nur diese Gewißheit als Zuversicht lebendig gemacht, als Vertrauen persönlich gemacht werden. Die Sehnsucht bildet die Vermittlung von der Gotteserkenntnis zum Gottvertrauen, und ohne dieses kann die Erkenntnis nicht Liebe werden. Wie das Wesen Gottes ein Geheimnis ist, so nicht minder auch das Wesen des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. Es ist die eigentliche Geheimkraft der Seele, für dieses Verhältnis zu Gott eine Erklärung zu finden neben derjenigen, welche in der Begnadigung, in der Auszeichnung des Frommen besteht. So bildet eine Variation der Sehnsucht ein eigenes Motiv. „Wie der Hirsch lechzt nach Wasserbächen, so lechzt meine Seele nach dir, o Gott. Es dürstet meine Seele nach Gott, dem lebendigen Gott. Es ist mir meine Thräne zur Speise geworden Tag und Nacht, wenn man zu mir spricht jeden Tag: wo ist dein Gott? Wenn ich dessen gedenke, so ergießt sich über meine Seele.“ Die Sehnsucht wird hier zum Durste, zu einer Lebensäußerung, die auch das Tier hat. So wird das Wunder gleichsam zu einem Naturwunder, aber hauptsächlich soll doch die Stärke des Affektes dadurch bezeichnet werden. Und diese Stärke kann daher auch nicht nur Leiden sein.

So wird aus der Sehnsucht der rüstige Affekt des Vertrauens. Und auch dadurch wird das Wunder der Frömmigkeit gelichtet. Der Gewißheit der Erkenntnis entspricht in der Sittlichkeit das Vertrauen. Es kommt in der hebräischen Sprache von der Wurzel der Sicherheit. Die Frevler sagen: Wo ist Gott? Es ist kein

Gott, das ist all ihr Sinnen. Die Frommen dagegen zweifeln nicht; sie sind Gottes gewiß. Und auf welcher Erkenntnis gründet sich diese Gewißheit? Man kann wohl auch sagen: sie begründet sich in dem Urbild der Sittlichkeit, das von Gott in seinen sittlichen Eigenschaften, seiner Liebe zu den Menschen, seiner Sündenvergebung, seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, seiner Treue, seiner Güte besteht. Er ist gut: das ist der eigentliche Lobgesang. Aber alle diese theoretischen Anwandlungen werden lyrisch aufgelöst in das Vertrauen, welches das Ich ausspricht, in welchem das Ich seiner selbst gewiß wird.

Dieses Vertrauen befreit von Furcht, der Feigheit des Menschen. „Wenn ein Kriegslager sich gegen mich aufschanzt, nicht fürchtet mein Herz. Hoffe auf den Herrn, stark und fest sei dein Herz und hoffe zum Herrn. Die Hoffnung ist das Vertrauen.“ „Darauf vertraue ich.“ Sie macht das Herz stark und fest. So wird Gott zum Schutz bald dem Schirm und Panzer, bald dem Felsen verglichen. Aber auch vor der Todesfurcht ist er nicht minder Schutz. „In deine Hand befehle ich meinen Geist, du wirst mich erlösen, Ewiger, Gott der Wahrheit. Ich vertraue auf dich, in deiner Hand sind meine Zeiten. Wie groß ist deine Güte, die du vorbehalten hast deinem Frommen. Gepriesen sei der Ewige, der mir seine Gnade als Wunder erwiesen hat.“ Psalm 37: „Vertraue auf Gott und tue Gutes, ruhe im Lande und pflege Redlichkeit. Wälze auf den Herren deinen Weg und vertraue auf ihn, er wird es machen. Er wird deine Gerechtigkeit aufgehen lassen wie das Licht und dein Recht wie die Mittagssonne. Sei stille dem Herrn und harre auf ihn.“

Die Festigkeit des Vertrauens bringt Freude hervor „Ich freue mich und frohlocke um deinetwillen.“ Psalm 16: „Darum freut sich mein Herz und es frohlocket meine Ehre, auch mein Fleisch wird ruhen in Sicherheit. Denn du wirst mein Leben nicht der Unterwelt überlassen, wirst deinen Frommen nicht geben Verderben zu sehen. Du machst mir kund den Pfad des Lebens, Fülle der Freuden vor deinem Angesicht.“ So wird auch die Todesfurcht beseitigt, und die Hoffnung der Unsterblichkeit steigt auf. Psalm 28: „Der Ewige ist meine Macht und mein Schutz, ihm vertraut mein Herz, und mir wird Hilfe. Es jubelt mein Herz, und mit meinem Liede will ich ihm danken.“ Der Zusammenhang der Freude und ihres Ausdrucks des Dankes mit dem Liede wird hier deutlich.

Psalm 34: „Dieser Arme hat gerufen, und der Ewige hört. Merket und sehet, daß gut der Ewige. Heil dem Manne, der ihm vertraut. Nahe ist der Ewige denen, die gebrochenen Herzens sind, und die gebeugten Gemütes, ihnen steht er bei. Es tötet den Bösen die Bosheit. Es werden nicht zu Schulden kommen, die auf ihn vertrauen.“ Psalm 40: „Heil dem Manne, der den Ewigen macht zu seiner Zuversicht. Opfer und Speisopfer verlangst du nicht. Ohren hast du mir gegraben. Und deine Lehre ist in meinen Eingeweiden.“ Psalm 56: Auf Gott vertraue ich, ich fürchte nicht. Was kann ein Mensch mir tun?“

Wie der Tod, so weckt auch das Alter keine Furcht. Psalm 70: „Verwirf mich nicht zur Zeit des Alters, beim Schwinden meiner Kraft verlaß mich nicht. Gott, du hast mich gelehrt von meiner Jugend auf. Und auch bis zum Alter und zum Greisentum, Gott, verlaß mich nicht.“ Und auch dabei kommt die Kraft des Liedes zum Ausdruck. „Auch ich will dir danken mit Harfenspiel. Deiner Treue, mein Gott, will ich singen mit der Zither, Heiliger Israels. Es werden dir singen meine Lippen und meine Seele, die du erlöst hast.“ Der Zusammenhang, der so erkannt wird zwischen der schöpferischen Kraft des Liedes und der Freudigkeit des Gottvertrauens, die von aller Furcht im Leben und vor dem Tode befreit, dieser Zusammenhang der Dichtung mit der Frömmigkeit ist das Wahrzeichen echter, ursprünglicher, unerschöpflicher Kraft der Poesie. Und auch daraus erklärt sich das Ich der Psalmen. Der Dichter fühlt sich als die einheitliche Kraft, die im Frommen redet, der arm und leidend ist, wie in dem Frommen, dem Gottesfürchtigen, sofern er nur auf seiner sittlichen Höhe gedacht wird, der daher nur mit den schlichten Maßen der Sittlichkeit gemessen, der Redliche, der reines Herzens und lauterer Hände ist, der Wahrheit sinnt in seinem Herzen, der seinem Nächsten nichts Böses tut. Er steigt zum Berg des Ewigen empor. Das Vertrauen gibt dem Ich diese Kraft der Vollendung. Und in dieser kehrt der Dichter (69, 19) sogar das Verhältnis der Annäherung um: „Nähere dich meiner Seele, erlöse sie.“

Das Gottvertrauen gibt den Psalmen noch einen anderen dichterischen Mittelpunkt, einen Absenker gleichsam von dem lyrischen Schwerpunkt. Einen solchen eigenen Boden bildet doch wohl das Idyll in den Psalmen. Psalm 23: „Der Herr ist mein Hirt, mir fehlt nichts. Auf grasigen Auen läßt er mich lagern, zu

ruhigen Wassern wird er mich leiten. Er wird meine Seele erquicken, wird mich führen auf gerechten Pfaden um seines Namens willen. Auch wenn ich ins Tal des Schattenreiches gehen muß, fürchte ich nichts Böses, denn du bist bei mir, dein Stab und deine Stütze, sie trösten mich." Wenn selbst das Tal der Finsternis, der Schatten nicht ausdrücklich den Tod bedeuten sollte, so kann doch kein Zweifel darüber aufkommen, daß die dichterische Anspielung dahin geht. Im Tode ist der göttliche Hirt der ewige Tröster.

Selbst das Weltgericht verliert so seine Schrecken. „Es freue sich der Himmel und es frohlocke die Erde. Es brauset das Meer und seine Fülle. Es jauchzen die Felder und alles darin, einst werden jubeln alle Bäume des Waldes vor dem Ewigen, wenn er kommt zu richten die Erde. Er wird richten die Welt mit Gerechkeit und die Völker mit seiner Treue." So im Psalm 96, und so auch 97: „Der Ewige regiert. Es frohlocket die Erde. Es freuen sich große Inseln. Berge zerfließen wie Wachs. Beschämt werden alle Bildanbeter. Ein Licht ist gepflanzt dem Gerechten und denen, die geraden Herzens sind." Freude ist eine der Grundstimmungen der Psalmen; die Freude neben der Klage. „Und frohlocket mit Zittern," das ist eine Devise. Aber die Freude übertönt alle Trauer und alles Wehklagen.

Wie der Hirt, so zeichnet auch der Säemann das Idyll. Und als ob Millet von hier das Motiv genommen hätte, heißt es in dem Stufengesang, der die Heimkehr der Gefangenen als Träumende besingt: „Die mit Tränen säen, in Jubel werden sie ernten, Er geht, er geht dahin und weint, der den Wurf der Samen trägt, heimkehrt er in Jubel, tragend seine Garben." In solchem Natursinn beginnt Psalm 121: „Ich hebe meine Augen zu den Bergen, von wannen wird meine Hilfe kommen. Meine Hilfe kommt von Gott, der Himmel und Erde gemacht hat. Siehe, er schlummert und schläft nicht, der Hüter Israels. Am Tage wird dich die Sonne nicht treffen und der Mond nicht in der Nacht." Und so besingt Psalm 128 den Frieden und den Segen des Hauses. „Deine Frau ein fruchttragender Weinstock an den Wänden deines Hauses, deine Kinder wie Olivenpflanzen rings um deinen Tisch." Dieses Glück beruht aber darauf: „das Mühen deiner Hände, so du genießest, Heil dir, dir ist wohl." Endlich Psalm 133: „Wie gut und

lieblich ist es, wenn Brüder einträchtig weilen. Wie gutes Öl auf dem Haupte, herabfließend auf den Bart. Wie der Tau des Hermon, der herabfließt auf die Berge Zions.“ Psalm 144 beschreibt die Söhne wie junge Bäume, großgezogen in ihrer Jugendkraft, unsere Töchter wie Ecksäulen, ausgehauen nach dem Baugebild des Tempels. Man muß hier an Karyatiden denken.

Während so die Lyrik in das Idyll ausmündet, scheint ein anderer breiter Zug in den Psalmen dieser Grundstimmung schlechterdings zu widersprechen, nämlich die sogenannten Rachepsalmen. Vergegenwärtigen wir uns, um sie zu verstehen, zuerst wiederum das Verhältnis zu Gott. Gott ist keineswegs in letzter Instanz der strafende Gott, sondern „bei dir ist die Vergebung, auf daß du gefürchtet werdest“. „Und er, der Barmherzige versöhnt die Schuld.“ Vorher: „Wenn du Sünden aufbewahren wolltest, Gott, wer könnte bestehen.“ Die Ehrfurcht wird gerade darauf begründet, daß Gott vergibt. Wie kann es sich nun damit vertragen, wie kann überhaupt dagegen der Gedanke aufkommen, daß Haß- und Rachegefühl vor Gott bestehen könnten? Hier haben wir nun aber den Hauptgewinn aus der Betrachtung zu ziehen, daß die Psalmen Gedichte sind und daß die lyrische Formkraft sie leitet und hervorbringt. Es fehlt wahrlich nicht an tiefen Lehrsprüchen über das Wesen Gottes, wie über den sittlichen Wert und den Lebensfrieden des Menschen. Dennoch aber bilden diese Gedanken nicht etwa den Inhalt eines Lehrgedichts, geschweige einer selbständigen Spruchsammlung, sondern sie sind eingefügt in das lyrische Bekenntnis und seinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem persönlichen Erlebnis. Der Psalmist denkt nicht daran, eine Religions- und Sittenlehre zu schreiben. Das Leben aber zeigt ihm nicht nur allgemein schlechte Menschen, sondern auch, daß sie ihm selbst Böses zufügen. Und ein großer Teil der dichterischen Psalmenkraft ergeht sich in der Beschreibung dieser Bösen und ihrer Untaten, ihrer Ränke und Hinterlisten, ihrer Verleumdungen, ihrer Spottsucht, ihrer Fallstricke und ihrer Mordlust. Diese schlimme Welt tritt hier überall in ergreifenden Bildern auf. Der Psalmist könnte nicht Dichter sein, auch nicht Lyriker, wenn er entweder das Unheil übersähe, oder darüber mit Weltklugheit hinwegsähe, das Erbarmen und Verzeihen Gottes unmittelbar auf diese Gegenwart herabflehen würde. Hier paßt das Dichterwort: „Gib mir einen

17

unendlichen Haß und eine unendliche Liebe.“ Ohne den Haß des Unrechts kann es keine Nachsicht mit dem Übeltäter geben.

Bedenken wir nun aber wiederum, in welchen Komplikationen und Identitäten das Ich der Psalmen steht. In ihm sprechen die gottesfürchtigen Dulder. Die Bösen aber sind die Feinde Gottes, und so wird das Ich zum Verteidiger Gottes gegen seine Feinde. Das bleibt eine Schwierigkeit für das Ich, aber sie liegt nicht in dem dichterischen Racheschnauben, sondern in der lyrischen Grundgleichung, die das Ich schon mit den Frommen vollzieht. Hier liegt der eigentliche Anstoß. Der Mensch darf sich nicht seiner Schwachheit überheben. Dürfte es aber auch etwa der Dichter nicht? Immer liegt der Fehler des Urteils in der Auffassung der Dichtung als eines Katechismus.

Und nun bedenke man auch, daß viele Psalmen Königshymnen und Kriegsgesänge sind. Hier kommt dem Dichter freilich zustatten, daß der König oftmals zum König Messias idealisiert wird, wie ebenso auch das Volk Israel a l l e Menschen sind, auf die allesamt die Güte Gottes ergeht. Immerhin aber bleibt es wahr: ein politisch Lied, ein garstig Lied. Und Kriegslieder bleiben bei aller Idealisierung doch immer ein gefährliches Spielzeug der dichterischen Phantasie.

In einem der schönsten Psalmen (auf den wir uns schon mehrfach bezogen haben), 139, heißt es: „Wahrlich, deine Feinde, Ewiger, hasse ich; sollte ich nicht Ekel empfinden an denen, die sich wider dich auflehnen? Mit äußerstem Hasse hasse ich sie, zu Feinden sind sie m i r geworden.“ Das ist die naive Erklärung, die der Dichter von sich selbst gibt. Aber freilich liegt hier eine Grenze der Menschlichkeit. Und diese Grenze will und kann der Dichter nicht anerkennen.

Dennoch sind Härten der Grausamkeit nicht zu beschönigen, wie in dem Psalm an den Strömen Babels. Trotz allen Weinens, da wir an Zion dachten, trotz der höhnischen Aufforderung: singet uns ein Lied Zion; trotzdem sich der Dichter seiner rechten Hand verschwört, und daß seine Zunge an seinem Gaumen hangen möge; trotzdem er sich ins Gedächtnis ruft den Schlachtruf der Feinde, die das Heiligtum zerstören, bleibt es dennoch ein roher Überschwang patriotischer Trauer, der Schluß dieses wunderbaren Psalms: Heil dem, der ergreift und zerschmettert deine Säuglinge an dem Felsen.

Es ist aber das einzige Lied mit solchem Ausbruch des Rachegefühls.

Dagegen ist Psalm 109 ein klassischer Zeuge erstlich für den Sinn des Hasses und seine Veranlassung, dann aber auch ganz besonders für das gründliche Mißverständnis, dem man bei oberflächlichem Lesen verfallen kann. „Für meine Liebe hassen sie mich, und ich, ich bin Gebet.“ Jetzt aber läßt der Dichter die Feinde sprechen, und die äußerste Bosheit der Feindschaft kommt zu Worte. „Sein Gebet werde ihm zur Sünde. Seine Kinder mögen Waisen werden und sein Weib zur Witwe. Umherwandern mögen seine Kinder und betteln. Seine Nachkommenschaft zur Ausrottung, in einem anderen Geschlecht werde vertilgt ihr Name.“ Die Fluchphantasie klärt sich zu plastischer Schönheit. „Der Fluch sei ihm wie ein Kleid, mit dem er sich verhüllt, und zum Gürtel, den er stets umgürtet.“ Und nun rächt sich das Ich dawider: „mögen sie fluchen, du aber wirst segnen.“ Das Ich bekennt sich hier wieder als den Armen. Und es bleibt nur die Schwierigkeit bestehen: daß der Dichter, als solcher, das Unrecht beklagen muß und daß er darüber nicht zum Satiriker wird, dem der Gegenstoß natürliche Notwehr wäre, sondern daß er kraft seiner Frömmigkeit sich als Weltenrichter fühlt, hier aber nicht den Gott der Gnade, wie sonst, unzweideutig sprechen läßt, sondern das Unrecht an seinem eigenen Leibe, an seiner eigenen Seele, wie ihm selbst angetan, empfindet, wie dies seinem lyrischen Berufe entspricht. Sein Haß soll Gottes Gerechtigkeit sein.

Wenn wir jetzt nach Betrachtung dieses ganzen mannigfaltigen Inhalts doch noch fragen: worauf beruht es im letzten Grunde, daß die Psalmen mehr als aller andere Inhalt unserer Bibel die Welt erobert haben? — so kann über die Antwort kein Zweifel bestehen. Die Königshymnen sind Messiashymnen geworden, die Kultusgesänge die Lieder und Gebete ewiger Frömmigkeit, die Kriegslieder Friedensgesänge des Gottesreiches. Der Gott, zu dem die Zuversicht betet, ist nicht sowohl aus dem Gotte Israels, sondern genauer vielmehr als der Gott Israels zum Gotte aller Menschen geworden. Darin liegt die Antwort auf unsere Frage.

Während die Propheten den einzigen Gott aller Völker als den Gott der Zukunft verkündigen, ist dieser Gott aller Menschen für den Lyriker der Gott seiner Gegenwart, den er erlebt, den

er bekennt. Dieser lebendige Universalismus des Gottesbewußtseins, des Gottvertrauens ist der hinreichende Grund dafür, daß das Halleluja in aller Welt erklingt, weil alles Leben, jede Seele Jah loben soll. Psalm 33: „Vom Himmel schaut der Ewige, sieht alle Menschen. Von seinem festen Sitze hält er Vorsehung über alle Erdbewohner. Er hat einheitlich gebildet ihr Herz, er versteht alle ihre Handlungen.“ Psalm 57: „Ich will dich bekennen unter den Völkern, Herr, will dir singen unter den Nationen, erhebe über den Himmel Gott und über die ganze Erde deine Herrlichkeit.“ Psalm 65: „Du erhörest das Gebet, alles Fleisch kommt zu dir.“ Psalm 96: „Singet dem Ewigen ein neues Lied, es singe dem Ewigen die ganze Erde. Sprechet unter den Völkern, der Ewige regiert, auch gegründet ist die Welt, sie wanket nicht. Richten wird er die Völker mit Billigkeit. Er wird richten die Welt in Gerechtigkeit und die Völker in seiner Treue.“ Psalm 145: „G u t ist der Ewige zu Allen, und sein Erbarmen gilt allen seinen Geschöpfen.“ Dieser Universalismus ist hier um so prägnanter, als der Vers vorher die Eigenschaften der Offenbarung aussagt: gnädig und barmherzig ist der Ewige, langmütig und von großer Huld. Dann heißt es weiter: „Es werden dich, Ewiger, bekennen alle deine Geschöpfe. Die Herrlichkeit deines Reiches werden sie verkünden, um kundzutun den Menschenkindern seine Macht und die herrliche Majestät seines Reiches. Dein Reich ist das Reich aller Ewigkeiten und deine Herrschaft in jeglichem Geschlecht. Du öffnest deine Hand und sättigst alles Lebendige. Alles Fleisch soll preisen deinen heiligen Namen immer und ewig.“ Und es ist sicherlich nicht zufällig, daß die ganze Sammlung abschließt mit dem Worte: „j e d e S e e l e soll Jah preisen. Preiset Jah Halleluja.“ Beide Worte sind charakteristisch für die Psalmdichtung: die Seele und jede Seele; das Leben und alles menschliche Leben, es steht insgesamt in Gemeinschaft mit diesem Gotte Israels, der der Gott aller Menschenkinder ist. Daß das Halleluja an alle Menschen erging, diese Gotteshöhe hat die Lyrik erst zu ihrer vollen Freiheit gehoben. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott wurde monotheistisch erfüllt, während Israel als das „Volk des Eigentums“ noch die Stimmung des Kampfes, gleichsam des Vorhofs zum Bethaus aller Völker bildet. Die Propheten mußte man erst in dem eigentlichen Inhalt ihrer Gedanken verstehen lernen, dazu war eine mehrtausendjährige Weltgeschichte erforderlich. Die

Psalmen aber bahnten sich den Weg zu den Kirchen, wie zur Synagoge, und sie geben so eine Vorahnung des messianischen Zeitalters. Sie gaben dem Juden in den Jahrhunderten seines Elends die Weihe der Poesie für sein geschichtliches Martyrium. „Wenn deine Lehre nicht mein Spielzeug wäre, dann wäre ich vergangen in meinem Elend“ (119, 92). „Deine Lehre ist im Innern meiner Eingeweide“ (40, 7). Die Poesie hat die Lehre, das Gesetz zur tiefsten Innerlichkeit verschmolzen. Und dem Andersgläubigen brachten die Psalmen den alten Judengott näher, in ihnen konnte er keine Anspielung auf seine eigene Gottesverehrung ausfindig machen, dennoch aber fühlte er sich von diesem Appell an alle Völker unmittelbar angesprochen.

Es steht dahin, ob es der Reformation überhaupt gelungen wäre, so schnell über Europa sich zu verbreiten; kein Zweifel aber kann es sein, daß die literarische Wirkung, sowohl die religiöse, wie von ihr aus die auf die allgemeine Literatur, durch Luthers Psalmenübersetzung bedingt ist. Und die Geistigkeit des monotheistischen Gottes, die dennoch in den Psalmen zu einer so intensiven Lebendigkeit mächtig wurde, sie hat in deutschen Landen jene Höhe der Lyrik verursacht, durch welche sich mehr als durch ein anderes Kulturobjekt der deutsche Geist von allen modernen Nationen unterscheidet. Es mußten aber erst die Marienlieder verdrängt werden. Auch die Lieder an Jesus, meine Zuversicht, die selber erst durch die Psalmen sich läuterten, auch von ihnen dürfte die reine Einwirkung der Sehnsucht auf den geistigen Gott als sittliche Vorbedingung der Kunst zu unterscheiden sein. In den Psalmen atmet die Seele des Menschen nach allen Seiten seiner Natürlichkeit; Gott aber ist der lebendige Gott des Menschen nur in seiner reinen Sittlichkeit, seiner ewigen Güte. Danket dem Ewigen, denn er ist gut. Daher ist die Nähe Gottes das Gute für mich. Und diese Nähe zu erschwingen, das ist die Sehnsucht der Psalmen.

Der Stil der Propheten

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — *)

Der Stil ist das Gesetz des Genies; daher der Grundbegriff der Kunst in der Ästhetik. Aber nicht allein die Individualität des künstlerischen Genies vertritt er; sondern ebenso die Eigenart in der Darstellung wissenschaftlicher Gedanken. Es dürfte dies allgemein für alle Wissenschaften gelten. Aber wir wollen es hier nur für die Sittlichkeit in Betracht ziehen. Hier zeigt sich die Verwandtschaft auf den ersten Blick. Plato ist der literarische Begründer der Ethik. Unter den Schriftstellern aller Zeiten dürfte niemand mit ihm wetteifern wollen in bezug auf das Gepräge des Stils. Liegt es etwa in der Technik? Nun freilich, er hat sich der Dialogform bedient für die Ausmeisselung seiner Gedanken; aber warum hat er den Dialog gewählt? Die Technik löst das Problem nicht; sondern macht es nur auffälliger. Er hat den Dialog im Gegensatz zur Rhetorik beleuchtet. So entsteht die neue Ethik im Zeichen der Polemik gegen die Redekunst. Dieser Gegensatz wächst über die Fragen der Technik hinaus.

Plato verrät in seinem Stil noch eine andere Technik: er operiert mit den Mythen, die in der griechischen Volksreligion vorhanden waren. Und er bewegt sich so behende in diesem Material, daß er bisweilen einen eigenen Mythus stilgemäß erfindet. Hier liegt ein wichtiger Wendepunkt im Stile Platos. Der Redekunst schwört er Urfehde. Dem Mythos aber wirft er sich ohne Skepsis und ohne Scheu vor der eigenen Kritik des Mythos in die Arme. In diesem zarten Punkte ist und bleibt er und will nichts anderes sein als Hellene und Athener. Die Technik der Mythen-Einkleidung im Platonischen Stil bedeutet daher die Verbindung von Ethik und Religion. Die Selbständigkeit

*) Die ersten drei Halbseiten des Manuskriptes haben sich im Nachlaß leider nicht gefunden. (Anm. d. H.)

der Ethik gewinnt er in der Polemik gegen die Redekunst, und positiv in der Ausgestaltung des Dialogs. Trotz dieser Selbständigkeit aber schmiegt er sich in den Mythen an die Gedanken seiner Volksreligion an. Und so ist er durch sein großes Beispiel der Urheber des so fruchtbaren, als verhängnisvollen Zusammenhangs von wissenschaftlicher Sittlichkeit und Religion geworden. Diesen Zusammenhang bezeichnet sein Stil. Und daß dieser Zusammenhang schwere Konflikte in sich trägt, das verbirgt auch sein Stil nicht. Daher haben ebenso die Ketzer, wie die Kirchenväter auf ihn sich berufen dürfen.

Die Gedanken der Sittlichkeit sind aber keineswegs allein in den Mythen der heidnischen Völker aufgetaucht. Plato schon mußte trotz seiner zarten Anhänglichkeit an die Volksreligion die Unsittlichkeit der Mythen bekämpfen. Diese Bekämpfung bildet jedoch nur in der Richtung seines Stils einen Nebenzug. Es gibt aber in der Weltliteratur einen Typus, in dem die Unsittlichkeit der Götterwelt zum prinzipiellen Inhalt der Darstellung und der Bloßstellung wird. Diesen Typus in der Weltliteratur bilden die Reden der Propheten. Sie verwerfen die Götter, als die Symbole der Unsittlichkeit. Sie lehren und entdecken den Einzigen Gott, als den Urheber und den Bürgen, als den Grund der Sittlichkeit. So ist der Inhalt ihrer Gedanken die Sittlichkeit. Und so berühren sie sich in diesem Gedanken mit der Wissenschaftlichkeit der Sittenlehre. Aber die Technik weist auf den großen Unterschied hin. Die Propheten bedienen sich nicht des Dialogs, außer in verschleierten Wendungen; sondern die von Plato verworfene Redekunst erwählen sie zu ihrem Handwerk. Ihre Beredsamkeit ist Kunst; es blüht Poesie in ihr. Und sie erschaffen einen Stil in diesem Grenzgebiet von Kunst und Wissenschaft, welches die Redekunst überhaupt, wie das Lehrgedicht insbesondere bildet. Sie erschaffen in diesem ihrem Stil den nationalen Stil des israelitischen Volkes, und einen ewigen Stil in der Menschheit. Aber dieser Stil der prophetischen Rhetorik hat zu seinem Inhalt die Sittlichkeit; jedoch nicht, wie sie für Plato Problem war. Plato wollte die Wissenschaft der Sittenlehre selbständig, und trotz aller seiner Anhänglichkeit an die Mythen von der Religion unabhängig machen. Ihm wird daher der Dialog zur Dialektik, welche die Begriffe der Sittlichkeit im Zusammenhange eines wissenschaftlichen Systems erzeugt und aufbaut. Er

muß daher die Poesie der Rhetorik verschmähen; hat er doch ohnehin ihren Reizen durch die Beibehaltung der Mythen nicht kühl genug widerstanden. Die Propheten dagegen wissen sich erhaben über das ganze nationale Geflecht der Mythen; nur selten machen sie Anspielungen auch nur auf die erhabensten Momente aus der Vorgeschichte ihres Volks. Sie versteigen sich zu dem Gedanken, daß man ihrer vergessen werde. Um so gewaltiger aber greift ihre Dichterkraft in die Zukunft vor. Und sie sind in ihrer Redekunst echte, große Dichter. Daher bildet der Stil der Propheten nicht nur einen Problembegriff der Ästhetik; sondern er bezeichnet zugleich das Problem von dem Verhältnis, welches zwischen Religion und Sittlichkeit obwaltet. Der Stil Platos bezeichnet das Verhältnis von Ethik und Religion. Ethik ist die Wissenschaft der Sittenlehre. Diese ist nicht das Problem der Propheten. Sie sind Künstler, nicht Philosophen. Um so bedeutsamer wird daher bei ihnen das Problem des Stils. Die Gedanken der Sittlichkeit erstehen in ihrer Kunst. Sind sie darum etwa nur Gebilde der Phantasie, Ausgeburten eines göttlichen Wahnsinns? Oder aber kann ihnen eine Wahrheit zuerkannt werden, trotzdem ihnen die der wissenschaftlichen Begründung abgeht?

Das Schicksal der Religion hängt an dieser Frage. Die Religion ist nicht Wissenschaft. Sie kann daher auch nicht Ethik sein. Wird darum ihre Sittlichkeit zu einem Gebild der Kunst? Sind die Propheten nur Künstler, und ist ihr Stil nur ein ästhetischer Stil? Oder aber wird durch diesen Stil der Typus eines Grenzgebiets geschaffen, eines Grenzgebiets zwischen Kunst und Wissenschaft, welches Grenzgebiet eben die Religion ist? Die Religion ist freilich auch das Gebiet der Mythen. Diese Mythen aber bekämpfen die Propheten, wie sie selbst Plato bekämpfen mußte. Und in der Bekämpfung der Mythologie erschaffen die Propheten die neue Art von Religion. In dieser Schöpfung liegt ihr Stil. Die neue Religion von dem Einzigen Gott ist das Kunstwerk, das ihr Stil geschaffen, und in dem er ausgeprägt ist. Sie hätten keinen Stil, wenn ihre Religion ungefähr dasselbe wäre, wie die Mythologie der Völker. Der Stil der Propheten, das ist der Stil der israelitischen Religion.

In diesem strengen, anspruchsvollen Sinne müssen wir daher das Problem des Stils hier fassen. Die ästhetische Frage allein

steht nicht zur Verhandlung, wenngleich sie nicht außer Betracht bleiben darf. Denn die Technik ist nirgend Nebensache. Aber sie kommt erst in die richtige Beleuchtung, wenn der Ideengehalt nach Möglichkeit ausgeschöpft und wiedererzeugt wird. Wir werden daher in dieser flüchtigen Stunde nur Hauptmomente dieser Technik berücksichtigen können, soweit sie für den gedanklichen Inhalt als die erzeugenden Bedingungen sich zu erkennen geben: die Technik der Gedankenformen, nicht die der poetisch-musikalischen Konstruktionsformen. Die Technik, als das Handwerkzeug des Künstlers, beschreibt nur die eine Richtung dieses Grenzgebietes. Nach der anderen Richtung sind die Propheten nicht Künstler, sondern Lehrer der Sittenlehre, und zwar nicht Fortpflanzer einer überkommenen Lehre, sondern Urheber und Erdenker einer neuen Lehre. Wie soll man sie als solche Denker nennen und charakterisieren? Philosophen sind sie nicht; aber Künstler lediglich sind sie auch nicht. In ihrer Eigenart liegt die Eigenart der monotheistischen Religion, als einer Lehre, die nicht Wissenschaft und nicht Kunst ist. Der Stil der Propheten bedeutet im Unterschiede von Mythologie, von Kunst, von Wissenschaft die Eigenart der Religion.

Religion ist die Lehre von Gott, als dem Einzigen. Die Einzigkeit unterscheidet die Religion vom Mythos. Die Einzigkeit ist das Symbol für den Begriff der Wesens-Verschiedenheit zwischen Gott und Allem, was nicht Gott ist. Statt dieses abstrakten Gedankens steht das Sinnbild der Einzigkeit. Sie scheidet sein Sein und sein Wesen von allem andern Sein.

Welche Bedeutung aber hat dieses Sinnbild für das Problem der Propheten? Sie sind ja nicht Theologen; die Lehre von Gott bedeutet ihnen lediglich die Lehre der Sittlichkeit. Gott muß daher ein Verhältnis zugleich bezeichnen zu all dem andern Sein, von dem sein Wesen unterschieden wird. Solches Verhältnis fordert das Problem der Sittlichkeit. Dieses Verhältnis bedeutet die Transzendenz. Gott ist nicht Natur, aber seine Einzigkeit und Jenseitigkeit bedeutet gerade das Verhältnis zur Natur. Gott ist nicht Mensch, aber er wäre nicht der Einzige Gott, wenn ihm nicht das Verhältnis zum Menschen einwohnte. Dieses Verhältnis zum Menschen und dadurch zur Natur ist das Problem der prophetischen Sittlichkeit. Es ist daher schon nicht genau, wenn man sagt: das Verhältnis zwischen

Gott und Mensch; denn diese sind nicht zwei gleichartige Glieder. Gott ist nicht selbst ein Verhältnisbegriff, sondern er ist die Grundlage und Voraussetzung zu den Verhältnissen, welche für den Mensch selbst aufgestellt und durchgeführt werden müssen. Ohne Gott gäbe es keinen Menschen, keinen Menschen als sittliches Wesen.

So wird Gott zum Vater der Menschen. Auch das Tier ist sein Geschöpf; aber für den Menschen ist er der Urheber seiner Sittlichkeit. Sein Erbarmen geht auf alle seine Geschöpfe; für den Mensch ist er Vater, „darum leitet er Sünder auf den (rechten) Weg“. Die Abwehr der Plastik hat nicht zur Entfremdung von Poesie geführt. Gott ist, als Vater der Menschen, der Gott der Liebe. Und die ganze Poesie der Liebe in allen ihren Arten und Motiven haben die Propheten über ihren Gott ergossen. Er ist der Bräutigam und der Ehemann, der Vater und die tröstende Mutter. Er ist der Hirt, der die Lämmer an seinem Busen trägt. Er ist der Freund, der Lehrer und Erzieher. Immer und überall beschreibt und bestimmt Gott sein Verhältnis zum Menschen; das heißt die Grundlage und Voraussetzung für die Verhältnisse der Menschen; aber niemals darf er selbst Mensch werden. Würde er dies, so hörte die Grundlage zu den Verhältnissen auf; es träte Gleichheit, Wesens-Gleichheit ein. Das ist gegen den Stil der Propheten. „Denn nicht ein Mensch ist Gott. Ein Gott bin ich, nicht ein Mensch.“

Die Einzigkeit Gottes bedeutet so auch das Verhältnis zur Natur. Gott ist nicht Natur; sonst könnte er nicht das Verhältnis zur Natur bedeuten. Die Natur ist nicht böse und nicht gut. Die Gleichsetzung von Gott und Natur macht den Unterschied von Gut und Böse gleichgültig. Der Gott der Propheten ist der Schöpfer der Natur. Dadurch wird die Natur zum Sinnbild der Sittlichkeit. Ihre Rhetorik aber unterscheidet sich der Natur gegenüber sehr charakteristisch von der Poesie der Psalmen. Im Psalter ist die Natur in ihrer Erhabenheit, wie in ihrer Lieblichkeit, das Symbol des göttlichen Schöpfers. Die Sonne, der Leitstern der Natur, „wie ein Bräutigam geht sie aus ihrem Zelte, freut sich, wie ein Held, zu durchlaufen die Bahn“. Es ist das Grundmotiv zu der ergreifenden Wendung im Lied und in der Symphonie der Freude. Der Prophet kann solche Selbstherrlichkeit der Natur nicht dulden. „Es werde

schamrot der Mond und es schäme sich die Sonne.“ Die Natur muß erniedrigt werden, wie auch der Mensch als Naturwesen erniedrigt werden muß. „Gebeugt wird der Mensch und erniedrigt der Mann.“ Der Stil der Propheten bringt ein tragisches Element in das Verhältnis zur Natur und zum Menschen. „Lasset ab von dem Menschen, dessen Seele in seiner Nase ist. Denn wofür ist er zu achten?“ Es ist zunächst der Götzenanbeter, den der Prophet hier als Menschen im Sinne hat; und wie er vollends feige sich verkriecht in Felsenspalten und Bergklüfte, wenn Gott den Götzen den Garaus machen wird. Der Götzenanbeter ist aber dem Propheten zugleich der Götzen — Bildhauer. Dadurch kommt das tragische Motiv hinzu. Das ist die Herrlichkeit des Menschen in aller seiner Künstlerkraft. Er hat den Odem in der Nase, den seine Götzenbilder nicht einmal haben. Geht mir mit dem Menschen — Um was ist er zu achten! Das ist Hamlet-Stil.

Die Scheidung der Natur und des Menschen von Gott bringt sonach einen tragischen Zug in den Stil der Propheten. Denn das ist der Ursinn der Tragödie, daß der Mensch seiner ethischen Aufgabe und Anlage selbst nicht gewachsen ist. Das ist das Pathologische in ihm, das Mißverhältnis zu seiner Anlage. Er ist zur Sittlichkeit geboren. Und er macht sich aus Ton und Holz einen Gott. „Und spricht zum Holze: Mein Gott bist du.“ Seine geistige Schöpferkraft, seine Kunst-Phantasie wird ihm zur Verführung. Und wie sein Geist, so treibt ihn auch seine Sittlichkeit selbst ins Verderben. So wird die Liebe zur Buhlschaft. Es ist ein tiefsinniges Verhängnis, nicht nur für den Stil der Propheten, daß so auch das Zerrbild der Liebe einen mächtigen Griffel in ihrem Stile führt. Gott hat Israel zum Weibe erkoren. Da sie aber abfallen von diesem Bunde der Jugendliebe, so wird Israel zur Buhlerin. Der tragische Stil der Propheten geht dabei über in den der Satire. Und wer weiß, wieviel von der furchtbaren Geißelung der geschlechtlichen Sittenlosigkeit ihrer Zeitgenossen, welche im Andenken der Geschichte sich erhalten hat, vielmehr der Phantasie des Satirikers, und nicht dem historischen Sittenschilderer zuzuschreiben sein möchte. Die Kunstarten laufen hier ineinander. Das tragische Motiv reift nicht zum Drama aus; sondern es geht in die Satire über. In dieser Mischung lebt sich ihr Stil aus. In ihr liegt die Schranke der Redekunst.

Diese Mischung poetischer Motive steigert sich noch, auch ohne daß neue Motive in sie eintreten. Gott ist die Grundlage, welche für die Verhältnisse der Sittlichkeit die Voraussetzung bildet. Wir können diese Verhältnisse daher jetzt genauer bezeichnen. Es sind die Verhältnisse zwischen dem Menschen als Naturwesen und dem Menschen als sittlichem Wesen, um die es sich handelt. Damit diese sich bilden können, wird Gott erdacht, als Voraussetzung dafür erdacht. So legen die Propheten in dem Einzigen Gott den einheitlichen Grund zur Sittlichkeit.

Der Mensch ist jedoch in zwiefacher Form als Naturwesen vorhanden: als Einzelwesen und als Stamm oder Volk. Die Propheten gehen nicht aus von dem Einzelmenschen, um etwa dessen Verhältnis zu Gott zu bestimmen. Der Mensch ist ihnen das Volk; vielmehr die Völker. Nicht einmal ihr eigenes Volk vertritt ihnen den Begriff des Menschen; sondern die Völker und Staaten, mit denen ihr Vaterland in nähere oder entferntere Berührung tritt. Die Politik ist der Mutterboden für die Religion der Propheten. So kommt ein aktueller Zug in diese Sittenlehre, mit großen praktischen Zusammenhängen und weiten Perspektiven. So werden die großen Fragen der Sittlichkeit in ihnen lebendig. Und so wird auch das Interesse des Dichters an ihnen entzündet. Die beiden Gesichtspunkte des Volks und der Völker verbinden sich zunächst in dem Gedanken, mit dem die Propheten wiederholentlich spielen: indem sie auf die kanaanitische Abkunft Israels anspielen. Es geschieht bei Ezechiel ironisch, um den Abfall zu geißeln: „Jeder Spottdichter wird den Spruch auf dich anwenden: wie die Mutter, so die Tochter! . . . Eure Mutter war eine Hethiterin und euer Vater ein Amoniter. Und deine ältere Schwester, das ist Samaria; und deine jüngere Schwester, das ist Sodom." (16, 45 f.) Aber bei Amos fehlt durchaus die Ironie, wenn er Phönizien und Egypten vorwirft, daß sie des „Bruderbundes" mit Juda nicht eingedenk waren. So hilft schon ein naiver Pansemitismus, den nationalen Dünkel und Hochmut zu brechen, und den Universalismus der Menschheit vorzubereiten. Die Völker sind die Menschen als Naturwesen; auch das eigene vielgeliebte Volk ist nichts als solches Naturgewächs, über dem noch chaotisch der Geist Gottes schwebt. Er muß erst gestaltet und entwickelt werden, er muß erst der Geist des Einzigen, des neuen Gottes werden, wenn aus den Völkern

die Menschheit geboren werden soll. Die *Menschheit* ist die erste, die fundamentale Gestalt des Menschen der Sittlichkeit. Aber wie fern sind die Völker von diesem Ideal der Menschheit. Sollte man nicht an ihrer sittlichen Idealisierung verzweifeln müssen? Solchem Pessimismus leistet der Stil der Propheten Widerstand. Zunächst bricht sich der Pessimismus nicht am Optimismus, sondern am *tragischen Pathos*. Die geschichtliche Art, in welcher die Völker ihres Daseins Kreise beschreiben, ist der *Krieg*, der politische Ausdruck des Neides und der Eifersucht. So soll denn der Krieg, mit dem sie den Nachbar überziehen, über ihre eigenen Mauern hereinbrechen. Alle Schrecken des Krieges malt die furchtbare Phantasie der Propheten aus. Das Schlachtenunglück ist der unablässige Vorwurf ihrer epischen Satire. Sie sind erfinderisch bis zum Übermaß in der Detailmalerei des Verderbens, der Verheerung, des Elends und der Entmenschung, denen die Völker durch die Kriege nicht sowohl verfallen, als vielmehr verfallen sollen. Ihr Übermut soll sie zu Falle bringen. Sie wollen Helden sein, und als Helden sich feiern und sich besingen lassen. Sie wollen in der Wollust der Grausamkeit ihr Selbstgefühl austoben. Ihr starker Naturtrieb soll sie zur Vernichtung bringen. Es ist auch hier wieder der tragische Zug im Wesen des Menschen, daß die Kraft in ihm ihn zu dem Spruch verleitet: „Ich und nichts außer mir.“ Aber wenn dieser Kontrast zwischen dem Streben und seinem Ende ein tragisches Motiv begründen darf, so muß in dem Falle selbst ein Aufschwung verborgen sein. Wer bringt denn die Heldenvölker zu Falle? Es ist wiederum nur der Einzige Gott. Die Kriegsphantasie der Propheten ist schier zügellos. Sie kann sich nicht genug tun in der Darstellung des Entsetzens und der Greuel, welche nichts desto weniger den *ästhetischen* Inhalt des Krieges bilden. Sie werden dabei zu Epikern, indem sie die Szenerie dieser Geschichtsbilder aufrollen. Nur daß in den Epen Jahrhunderte sich ineinander schichten, während hier die Gegenwart überall aufzublitzen scheint. Indessen der Schrecken kann unmöglich hier Selbstzweck sein. Die Rosse und die Wagen, die Speere und die Schwerter, die Türme und die Wälle, die Metzeleien und die Schändungen, sie stehen alle im Dienste einer höheren Sache. Die ganze Natur muß ja in diesen Dienst mit eintreten. Die Berge und die Flüsse, die Bäume des Waldes und die Zedern des Libanon,

die Winde und die Jahreszeiten, der Himmel und die Erde, sie alle werden in Kriegswaffen verwandelt. Habakuk stellt sich einmal die Frage: „Ist denn gegen die Ströme Gott entbrannt?" Die Frage enthüllt die tiefe Skepsis: ob überhaupt die Natur als Geißel Gottes gedacht werden dürfe; ob man den Schrecken in der Natur zum Gegenstand einer religiösen Poesie machen dürfe. Aber der Schrecken ist nicht ästhetischer Selbstzweck. Die Natur ist das Werk Gottes, also auch das Werkzeug Gottes. Und als solches dient sie in den Schrecken des Krieges. Gott ist es, der die Kriege führt, die den titanischen Übermut der Völker zugrunde richten. Der Turmbau von Babel ist der Leuchtturm der politischen Völkergeschichte. Er hat die Völker verwirrt, die Menschen in Völker gespalten. Wenn anders daher die Völker zur Menschheit entzaubert werden sollen, so müssen sie diese ihre vorgeschichtliche Existenz abtun. Aus der Vernichtung des Krieges müssen sie zu einem neuen Dasein wieder auferstehen. Der Krieg ist ihr Naturleben. Das muß ein Ende haben, wenn ein neues Leben der Sittlichkeit beginnen soll.

Indem Gott den Krieg über die Völker, wie über Israel bringt, ist er der Gott der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist das eine der beiden Attribute, um welche sich das Wesen Gottes dreht. Und es ist charakteristisch, daß es an sich selbst in seinem hebräischen Ausdruck das andere Attribut mitenthält. Neben der Gerechtigkeit steht die Liebe. Und Zedaka bedeutet beides. Daher begreift es sich, daß noch ein anderes Wort gebraucht wird, um die von der Liebe zu unterscheidende Seite der Gerechtigkeit allein zum Ausdruck zu bringen. Dieses Wort ist das Wort, welches gewöhnlich mit Rache übersetzt wird. Das Wort hat einen bösen Nebensinn, der vor dem Gott der Propheten eitel ist. Die Rache — sie steht vorwiegend im Plural — ist die Strafgerechtigkeit Gottes. Und wie die Gerechtigkeit zugleich die Liebe ist, so ist der Strafrache im Sprachgefühl verwandt die Tröstung.

Indem die Propheten das Strafgericht Gottes als Offenbarung der Gerechtigkeit schildern, kommt ein Zug der Strenge und der Härte in ihren Stil, der bisweilen zur Wildheit ansteigt. An solchen Stellen hat der Künstler den religiösen Denker übertrotzt. Aber dieser Zug bildet nur eine Nebenlinie, die durch eine andere, breitere und tiefere um so schärfer kontrastiert wird. Es hat

einen guten Sinn, daß der Zug der Tröstung vorzugsweise bei Jesaia durchgeführt wird. Bei ihm treten auch die Schrecken mehr in der Natur als in den Kriegen auf. Die Erdbeben, die Wasserstürze, die Gewitter und die Hagelregen, der Sturz der Felsen und die Entwurzelung der Bäume, sie sind die Natursymbole des Krieges, der die Länder verwüstet und die Natur verheert und verwildert, sie sind bei ihm vorwiegend die Zeichen und die Wunder der göttlichen Rache. Aber diese Schrecken sind Ausnahmezustände der Natur; die Natur kündet vornehmlich den Frieden an. Und wer vorzugsweise auf die Natur sein Sinnen richtet, der findet diesen Frieden in ihr. So bringt Jesaia die Tröstung. Jesaia ist ganz Tröstung, heißt es im Talmud. Wie der Krieg die Rache ist, so bringt den Trost der Friede. Jesaia ist der Prophet des Friedens, des wahrhaften Gottesfriedens. Und wie der Krieg die Völker als Naturwesen zur erschreckenden Erscheinung bringt, so verwandelt sie der Friede in die sittliche Menschheit. Das ist das erste große Problem der Sittenlehre: die Völker in die Menschheit zu verwandeln. Dieses Verhältnis zwischen Volk und Menschheit hat Plato nicht aufgestellt; nicht nur nicht gelöst hat seine wissenschaftliche Ethik dieses höchste Problem; sondern nicht einmal gestellt hat er sich die Aufgabe. Das ist der Triumph der Religion der Propheten über die Philosophie der Ethik: daß *sie allein* die Idee der Menschheit entdeckt hat. Hier hat ihr Grundbegriff seine methodische Kraft wundersam bewährt. Für das Verhältnis von Volk und Menschheit ist der Einzige Gott die Voraussetzung; und sie allein hat dieses Verhältnis zu vollziehen vermocht. „Fürwahr, ein Einziger Vater ist uns allen, ein Einziger Gott hat uns geschaffen."

Mit dem Frieden, in dem die Völker zur Menschheit verwandelt werden, kommt das Attribut der *Liebe* in den Vordergrund. Ein Attribut Gottes muß, als solches, das Attribut des Menschen als des Menschen der Sittlichkeit werden. Der Mensch ist nicht das Urbild Gottes. Das könnte man allenfalls von den Göttern Griechenlands sagen. Die mögen die Dichter erfunden haben. Nicht so ist das Teil unseres Gottes. Der Einzige Geist ist nicht das Spiegelbild des Menschen. Die Liebe Gottes bedeutet die Liebe zur Menschheit; das ist die Liebe, kraft welcher die Menschheit ersteht. Sonst ist sie nicht vorhanden. Die Liebe Gottes ruft sie hervor und verbürgt sie und wird sie zur Wirklichkeit bringen.

Indem der Prophet diese wahrhafte Liebe Gottes entdeckt, wird er zum großen Dichter der Menschenliebe. Die Liebe, als Attribut Gottes, wird die Grundeigenschaft des göttlichen Wesens. Daher heißt Gott erkennen: Gott lieben. Die Liebe ist sein Wesen. So wird Liebe ein Grundzug im Stil der Propheten, weil ein Grundaffekt ihres menschlichen Gefühls. Und die Gefühlsmacht dieses Gedankens hat sie mit allen Zaubern der Poesie überströmt. „Mit den Seilen eines Menschen zog ich sie, mit den Banden der Liebe.“ Wir vermißten vorhin das Moment der Ferne für die Epik des kriegerischen Endes. Der Friede hat diese Ferne mächtiger und zu energischerer Illusion gebracht, als sie irgendwo in den Epen der Vorzeit erscheint. Die Ferne wird hier zum Losungswort. Das „Ende der Tage“, das „Einst“ überschattet alle Gegenwart und alle Wirklichkeit. Und unter dem Schatten dieses Ölbaumes geht erst die Sonne der Weltgeschichte auf. Bisher war noch keine Weltgeschichte; sondern wie Raubtiere fallen die Völker übereinander her und dünken sich Helden und Heroen. Das Ende der Tage ist das Ende dieser Tage, die nicht die Tage Gottes sind. Wenn, wie unser Dichter sagt, die Sonne deinem Sittentage aufgehen soll, so muß der Tag des Ewigen erscheinen. Indem die Propheten von Amos ab diesen Frieden der Weltgeschichte verkünden, werden sie nicht nur die Epiker der weltgeschichtlichen Zukunft. Es steht freilich ein Zauber urweltlicher Epik in diesen Zukunftsbildern; aber durch die Analogie des Epos wird der unmittelbare Anteil ihres Geistes und ihres Herzens an dem Schicksal der Menschheit, ihrer Lieblingsidee, nicht unbedenklich verdunkelt. Die L y r i k ist es, die in diesem Mittelpunkte aller ihrer Reden aufblüht. Der Gedanke des messianischen Zeitalters mit seinem Frieden ist und bleibt nicht eine Abstraktion; der Prophet selbst und a l s e r s e l b s t hegt diese messianische Menschheit an seinem Herzen. So wird der Gedanke der Menschheit zum lyrischen Gefühl der Liebe.

Die Lyrik ist stets vor allem Naturpoesie. So bringt der Prophet den Frieden der Liebe zunächst über die Natur. Sie muß sonst alle Schrecken der Erhabenheit enthüllen, um die Gerichte Gottes zum Vollzug zu bringen. Jetzt aber werden die Berge in Jauchzen ausbrechen, alle Bäume des Feldes, der Himmel und die Erde frohlocken. Die „ewige Freude“, die der Messias bringt, „die ewige Freude auf ihren Häuptern“ ist in erster Bezeugung die

Freude der Natur. Daher werden auch die Tiere allesamt ihre Wildheit ablegen. „Ich schließe einen Bund mit dem Getier des Feldes.“ Alle diese bekannter gewordenen Bilder des Naturfriedens sind die Sinnbilder des Friedens in der Menschenwelt. „Und sie lernen nicht ferner den Krieg.“ Die Macht dieser geschichtlichen Gewohnheit soll gebrochen werden. „Und sie werden nicht mehr Böses und nicht mehr Verderben üben auf meinem ganzen heiligen Berge.“ Die Erde ist dieser heilige Berg, wenn ihr geschichtliches Niveau zu dem der Menschheit erhoben sein wird. Diese Bosheit der Völker soll aufhören. Das ist die Forderung, das ist die Hoffnung des Propheten für die Wiedergeburt der Menschheit. Daß der Mensch überhaupt damit das Ziel der Sittlichkeit erreiche, das sagen sie nicht. Um den Unterschied von Volk und Menschheit handelt es sich ihnen. Die Erkenntnis Gottes bedeutet diesen Frieden der Menschheit. In diesem geschichtlichen Sinne soll es zur Wahrheit werden, daß Gott Himmel und Erde gemacht hat, wie er denn als Herr der ganzen Erde, als Gott der ganzen Erde, als Gott der Welt, als Schöpfer der Enden der Erde in solchem Zusammenhang erkannt und angerufen wird. Der Skepsis gegenüber, die ihnen laut genug entgegengetreten ist, daß sie von fernen Tagen träumten, begegnen sie mit dem kühnen Spruch: „Siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.“ Der neue Himmel ist die neue Sittlichkeit; und die neue Erde die neue Menschheit.

Man könnte meinen, die Lyrik dieser Poesie des ewigen Friedens und der Menschenliebe erschöpfe sich in einem Idyll; wie denn Schiller das Idyll als die höchste Leistung der Poesie gefordert hat. Der Stil der Propheten aber hat eine solche Ruhe und einen solchen Abschluß nicht gefunden. Ihre Lyrik bleibt durchkrampft von den tragischen Stößen, die den ersten Anstoß zu ihrem Liebeslied der Menschheit gegeben hatten. Es war die hohe Politik mit allen ihren schwersten Fragen und Konflikten, die sie auf die Weltbühne gerufen hatte. Der Kampf mit den Nachbarvölkern, die Fragen, mit wem Bündnisse zu schließen, gegen wen selbst Unterwerfung nicht zu vermeiden seien. Sie sind die heißblütigsten Patrioten. Der Zorn über die gewalttätigen Feinde ihrer Nation durchglüht ihre Reden, und sie wollen kein Maß einhalten in dem Verderben, das sie über sie weissagen. Aber kein Haar besser geht es ihrem eigenen Volke. Es kann nicht Wunder nehmen,

daß man im Volke, und nicht bloß bei den Königen, den Fürsten und den Genossen, den Adeligen und den Priestern, wie bei ihren Kollegen von der Prophetenzunft an ihnen irre wurde. So unbarmherzig geißeln sie das politische Dasein des Volkes in allen seinen zivilen und sakralen Behörden und Einrichtungen. So unbarmherzig stellen sie in den grellsten Farben den Untergang vor Augen, der dem Volke und seinen Großen rettungslos bevorsteht. Ihr Eifer versteigt sich zu der Drohung, daß selbst die Reue nichts mehr helfen könne. Die unmenschlichsten Ekel verabscheut ihr Griffel nicht. Die Eltern verzehren ihre Kinder. Die Weiber werden geschändet, und sie geben sich selbst den Feinden preis. Das ganze Volk wird ausgerottet. Nur ein Rest Israels bleibt erhalten. Auf diesem Rest ruht ihre Hoffnung. Dieser Rest ist die neue Wurzel. Die Wurzel muß bleiben. Sie ist der heilige Samen. Denn Himmel und Erde mögen vergehen, die Berge mögen wanken, Sonne und Mond mögen ihre Zeiten wandeln, Israels Name und Same wird bleiben. Daran kann kein Zweifel rühren, als ob die Sünden Israels ihren völligen Untergang zur Folge haben könnten. Gegen eine solche Konsequenz schützt sie nicht nur ihr glühender Patriotismus, sondern auch ihr Messianismus selbst. Haben doch auch die feindlichen Völker ihr messianisches „Ende der Tage"; wird doch auch ihre Gefangenschaft aufgehoben und sie kehren zurück in ihr Land. Und mehr als dies, sie werden mit Israel vereinigt. Auch sie werden zu dem heiligen Berge emporgeführt und in dem Bethause des Einzigen Gottes erfreut. Daran also kann kein Zweifel aufkommen, daß die Vereinigung der Völker unter der religiösen Leitung Israels zur Menschheit der höchste Triumph und der tiefste Inhalt ihres Patriotismus ist. Aber es liegt doch eine schmerzliche Tragik in diesem Gedanken.

In den Reden der Propheten, soweit sie uns erhalten sind, sind oftmals jähe Sprünge unverkennbar von der Androhung der Strafe zu der plötzlichen Tröstung. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß ein innerer Widerspruch an dem Bewußtsein des Propheten, an dem Selbstbewußtsein des Propheten nagen mußte. Israel wird erhalten bleiben, als ein Volk fortleben. Werden doch auch die heidnischen Völker vor der Vernichtung gerettet. Sonst müßte der Prophet ewig um Edom weinen und um Moab in Klage ausbrechen. Aber nach Jerusalem werden alle Völker

strömen, und alle werden dort ihre wahre Heimat finden. Wie soll nun aber Jerusalem, die eine Stadt, die ganze Völkerwelt in sich aufnehmen können? Ist es nicht unvermeidlich und unwidersprechlich, daß dadurch Jerusalem aufhört, ein politischer Begriff zu sein; weil es eben der sittliche Begriff der neuen Weltgeschichte wird, der Mittelpunkt der neuen Erde? Das aber ist das neue tragische Motiv, das aus dieser Konsequenz hervorquillt: der Prophet verliert sein Vaterland, weil sein Vaterland die Menschheit wird. „Weinet nicht um einen Toten. Weinet um den, der geht und nicht zurückkehrt und das Land seiner Heimat wiedersieht.“ (Jer. 22, 10.) Das ist die Wehmut, die sich in diesen Jubel der Zukunft unübertönbar mischt. Israel bleibt sein Erbteil; aber Ägypten heißt jetzt auch „mein Volk, und meiner Hände Werk Assyrien“. Und Amos schon hat angefangen, da er Israel den Äthiopiern gleichsetzt. Dieser Tropfen Wermut bildet überall den Bodensatz im Freudenkelch des prophetischen Patriotismus. Selbst die Auserwähltheit hat diesen Ursprung. „Ich habe Euch erkannt von allen Familien der Erde, darum will ich ahnden an Euch alle Eure Missetaten.“ Die Auserwähltheit ist nicht ein Hochmutstitel, sondern der Schlachtruf des göttlichen Strafgerichts. Die Erwählung bedeutet den Beruf Israels, den Einzigen Gott zum Erlöser der Menschheit zu machen. Aber selbst in Wendungen, in denen das Hochgefühl dieses Berufes sich unumwunden und von keinem Zweifel verschüchtert ausspricht, zittert doch die Wehmut nach, die mit dem noch so leise, noch so verhüllt auftauchenden Gedanken unausweichlich verknüpft ist, daß für seinen Gott Israel sein Volkstum opfern muß. Euer Name und Euer Same bleibt bestehen; aber der Staat muß untergehen. Das Volk wird Gemeinde, und nur die Gemeinde bleibt. Die Gemeinde Israels ist an die Stelle getreten, wo vordem das Volk des Bundes stand. Denn der Bund ist der neue Bund, der ins Herz geschrieben wird und der den früheren Bund vergessen machen soll. Diese Durchführung wird dem spezifischen Patrioten unter den Propheten, wird dem Lyriker des Patriotismus, wird Jeremia verdankt. Das ist aber der Quell der Sentimentalität, welche alle Reden aller Propheten, die Satire wie das Idyll, durchzieht. Und diese Klage über die innere Notwendigkeit unserer Wanderschaft bis zum Ende der Tage, sie ist das Grundmotiv unseres Wesens geblieben. Diese Sentimentalität unterscheidet

den Stil der Propheten von der Poesie aller Völker. Sie ist das menschliche Leid in der höchsten menschheitlichen Freude.

Im Talmud findet sich eine sehr feine Stilbemerkung. Rabbi Jochanan sagt: wo man in der Bibel die Größe Gottes findet, da wird zugleich seine Demut gerühmt. Ein sonderbares Wort, die Demut bei Gott. Das hebräische Wort ist von derselben Wurzel, wie das Wort für Armut. Der Arme bildet einen schreienden Widerspruch gegen die Gleichheit der Menschen, als Kinder des Einzigen Gottes. Das sittliche Reformwerk der Propheten konzentriert sich in der Idee des Sabbat. Der Sabbat ist im Stil der Propheten das Sinnbild sozialer Sittlichkeit. Der Sabbat ist auf Erden das Friedenszeichen, wie der Regenbogen am Himmel. Die Menschen sind nicht abgeteilt in Freie und Arbeiter. Sie sind alle gleich, weil alle zur Sittlichkeit berufen. Die Sittlichkeit aber hat die Erkenntnis zur Voraussetzung. Die Erkenntnis Gottes ist vor allem Erkenntnis. Gehorsam und Verständnis ist dasselbe Wort in der Sprache der Propheten. Indem sie dem Hören den Vorzug geben vor dem Opfer, das sie bekämpfen, gründen sie die Religion auf selbsttätige Sittlichkeit. Nicht Priester und Laien soll es geben; sondern „ihr sollt mir ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk sein“. Wenn die Erkenntnis für Alle gefordert wird, so wird der echte und unersetzliche Grund gelegt für die gleiche Befähigung aller Menschen zur sittlichen Kultur. Diesen positiven Inhalt hat die soziale Sittenlehre der Propheten. Es ist sehr lehrreich, daß der sozialistische Standpunkt mit politischer und juristischer Bestimmtheit nicht sowohl von dem Kosmopoliten Jesaja, als vielmehr von dem Patrioten Jeremia vertreten wird. „Ich habe einen Bund geschlossen mit euren Vätern am Tage, da ich sie aus dem Lande Ägypten führte, aus dem Hause der Sklaven.“ Daß er in Bezug auf Opfer Anweisungen erteilt hätte, lehnt Jeremia mit paradoxem Nachdruck ab. Aber die Vorschrift: „Nach 7 Jahren sollt ihr euren hebräischen Bruder, der sich dir verkauft hat, frei entlassen,“ das ist der Bund, auf Grund dessen die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei erfolgt sei. Auch für die freien Arbeiter tritt er ein. „Wehe dem, der sein Haus baut ohne Gerechtigkeit, und seine Gemächer ohne Recht. Seinen Nächsten läßt er umsonst arbeiten und seinen Lohn gibt er ihm nicht . . . Er [des Königs Vater] schaffte Recht dem Armen und

dem Dürftigen. Fürwahr das ist: mich erkennen.“ Die Erkenntnis Gottes ist hier schlechthin gleichgesetzt mit der sozialen Gerechtigkeit. Gott ist der gerechte Arbeitgeber. Aus solcher sozialen Sittlichkeit tritt er auch für die Heiligung des Sabbat ein, und zwar ausdrücklich mit Rücksicht auf die Arbeiter, als Lastträger: „Hütet euch um eurer Seelen willen, und traget nicht eine Last am Sabbattage und bringet sie in die Tore der Stadt.“ (17, 21.)

Daher gehen Gerechtigkeit und Liebe im Stil der Propheten durchgängig zusammen. Auch vom Messias weiß Jesaia kein höheres Lob, als daß er mit Gerechtigkeit die Armen richtet; daß Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden sei. „In der Wüste wird das Recht wohnen und die Gerechtigkeit auf dem Karmel sitzen. Er zieht die Gerechtigkeit an, wie einen Panzer. Und dein Volk, allesamt werden sie Gerechte sein.“ Es ist, als ob der Prophet sagen wollte: Alle, oder niemand. Daher erklärt er sich selbst zum Propheten der Armut, ebenso wie zum Propheten der Völker. Auch hier hat der Stil der Propheten seine Zweischneidigkeit. Er geißelt die Reichen, die den Armen bedrücken, die Könige, die Fürsten, die Priester und die Propheten, die die Sache leicht nehmen, und Frieden, Frieden rufen; und es ist doch nicht Friede.

Der soziale Gesichtspunkt, aus dem die Propheten das öffentliche Leben betrachten, hat ihrem Stil noch eine andere charakteristische Richtung gegeben. Sentimental werden sie nicht, indem sie das Elend der Armen schildern. Und auch nicht, indem sie etwa die Seligkeit des Armen priesen. Auch nicht, indem sie viel Aufhebens von dem Mitleid und der Barmherzigkeit machten. Sie fordern unerbittlich das Recht für die Armen. Aber da dieses eben verweigert wird, so richtet sich ihr Zorn nicht allein gegen die jeweiligen Machthaber; sondern erstreckt sich auch auf die Mittel, mit denen die Kultur ihre Unwahrhaftigkeit beschönigt. Es ist vorzugsweise die Kunst, die dem Luxus frönt, und die durch die partielle Schaustellung des Schönen über den Jammer und das Elend hinwegtäuscht, von dem die Armen erdrückt werden. Daher der Eifer der Propheten gegen diese absolute Kunst, nicht nur gegen den Luxus der Weiber und den Quaderbau der Reichen. Es ist nicht nur die Verweichlichung der Sitten, der sie entgegentreten. Und es ist auch nicht das Bündnis, welches die Kunst, die Bildnerei wie

die Musik, mit dem Götzendienst eingeht. Zum Tempeldienst verschmähen sie darum doch die Baukunst und die Musik nicht. Es ist vielmehr dieser tiefe Verdacht gegen die Einseitigkeit der ästhetischen Gesinnung, der gegenüber alle sittlichen Nöte der Kultur gleichgültig werden und wie ein Notstand erscheinen, der mit realistischem Gleichmut hingenommen werden müsse, wenn man die goldenen Äpfel vom Baume der Kunst, der der wahre Baum des Lebens sei, genießen und nicht entbehren wolle. Diese Verblendung des einseitig ästhetischen Sinnes kennzeichnen die Propheten. Ihr Tadel trifft daher ebensosehr die Kunst, wie die Schwärmerei für die Natur. Aber bei der Natur verraten sie es, wie sie selbst von den Reizen des ästhetischen Sinnes befangen sind. Ezechiel schildert die Kunst und die Schönheit von Tyrus, voll von Kunstverstand und eine vollendete Schönheit; ein Abschluß des Entwurfs. Wir dürfen vielleicht das Ideal in diesem Abschluß des Vorbildes erkennen. Bei Ägypten beschreibt er die Schönheit der Natur in mehreren Kapiteln, nicht nur den Nil; sondern auch die Bäume werden als Bäume Edens beschrieben. Die Berge werden wie die Türme der Festung, wie die Paläste der Städte geschildert. Aber auch die schöne Natur muß zugrunde gehen, wie die Werke der Menschenkunst, wie die Menschen selber. Bäume und Menschen haben dasselbe Schicksal, sie stürzen in die Grube. Sie sinken in die Unterwelt. Die Sprache hat hier poetischen Schwung, Innigkeit des ästhetischen Gefühls in dieser Verwerfung des Schönen. Man kann nicht irre werden an den Motiven dieser Abwehr. „Zur Falschheit verschönst du dich." (Jes.) Es ist der Künstler, der als sozialer Sittenlehrer diese bittere Konsequenz seiner Sittlichkeit, seines Gottesglaubens von seinem Künstleratem sich abringt. Die Sittlichkeit bildet den Gegensatz gegen die einseitige Kunstrichtung, die das Lagerbett aus Damaskus herbeischafft, darüber aber das Lager des Armen pfänden läßt. Die sozialistische Grundstimmung im Stil gibt auch hier der Satire das Übergewicht. Aber da das sentimentale Moment hierbei unverwischlich ist, so wird es auf einen anderen Hauptpunkt abgelenkt. Der Messias, der die bessere Zukunft bringt, der selber, als Symbol, eine ästhetische Figur ist, er in all seiner Macht ist der Arme, der mit der Wärme, mit der Glut des Mitleids gezeichnet wird. Er reitet nicht auf einem prächtigen Roß, sondern

auf einem Esel. Und wie ein Lamm läßt er sich zur Schlachtbank führen. Er richtet zwar mit dem Stab seines Mundes die Völker, aber er ist arm und ohne Schönheit. Alle Reize des Heroen fehlen ihm. Aber der Geist Gottes haucht aus ihm. Der Spiritualismus der Sittlichkeit, das ist der sittliche Idealismus, der die ästhetische Enge und Engherzigkeit aufgedeckt und abgewehrt, der sich mit der Feindschaft gegen die Plastik der Götter und Heroen verbündet hat. Es sind Übergriffe der ästhetischen Gesinnung, welche den Heroenkultus in die Höhe gebracht haben. Der Messias ist kein Heros, sondern der „Knecht des Ewigen". Seine Attribute sind nicht Kraft und Schönheit, sondern Krankheit und Leiden. In der Ausmalung dieses Knechtes des Ewigen ergießt sich die Rührung, das Mitleid mit den Armen der Erde. Aber es ist auch hier ein strenges tragisches Motiv, welches die unfruchtbare Klage zurückdrängt. Der Messias ist der Held der Menschheit. Er wird dem sozialen Elend das Ende bringen. Die Poesie des sozialen Mitleids richtet sich mit allen Zaubern ihrer Hoffnungsseligkeit auf die einstige Zukunft. Die Gegenwart aber mit ihrer drängenden Not, mit ihrem unnatürlichen Zwang, mit ihrem gleißenden Unrecht, mit ihrem eitlen Trug und ihrer prahlerischen Unwahrhaftigkeit, sie verdient kein Mitleid; sie fordert die bittere, die harte, die wahrhafte Satire heraus, die den ästhetischen Schleier von diesem Blendwerk abreißt.

Wenn mit einem Worte die Sittlichkeit der Propheten bezeichnet werden kann, so ist es das Wort Wahrheit. Nichts tadeln die Propheten so wiederholentlich und so in alle Schlupfwinkel es verfolgend, wie Trug und Lüge. Die Bedrückung, die im Betruge liegt, wird durch die Selbstschändung des Truges verschärft. Aber Wahrheit ist vor allem der Grund des Individuums. Wahrheit ist Wahrhaftigkeit.

Daher der Eifer der Propheten gegen die Unwahrhaftigkeit zunächst im Gottesdienste; nicht nur gegen den Abfall zum Götzendienst, sondern gegen den Trug, den das Opferwesen bildet. Den Gottesdienst des Herzens, des Geistes, der Wahrhaftigkeit fordern sie. Jesaia nimmt seinen höchsten Flug in der Verachtung des Opferwesens. Jeremia stellt es überhaupt in Abrede, daß Gott in Angelegenheiten des Opfers mit den Vorfahren verhandelt hätte. Und doch konnten sie in diesen frühen Zeiten die Macht des Opfers nicht vernichten. So suchen sie das Opfer

in sich selbst zu entkräften. Wie eine Ironie erscheint es, daß derjenige unter den großen Propheten, der der Wiederherstellung des Tempels und des Opfers seine patriotische Phantasie gewidmet hat, zugleich derjenige werden sollte, dem die Entdeckung des sittlichen Individuums am tiefsten gelungen ist. Der Stil Ezechiels läßt in der Tat eine Zwiespältigkeit erkennen, von der die andern frei sind. Er ist überladen mit Visionen. Und er schweift bis an die Grenzen der Geistigkeit. Das Opferwesen selbst freilich ist auf wenige Kapitel zusammengedrängt. Aber dies alles ist nur die eine Seite und Richtung seiner Phantasie. Und sie dient selbst dazu, die andere, die allgemeine prophetische Richtung zu verstärken. Der Mensch selbst soll in Sittlichkeit gegründet werden; der Mensch als Einzelwesen. Für dieses schwierigste aller Verhältnisse zwischen den beiden Arten von Menschen, dem sinnlichen und dem sittlichen, muß Gott die Grundlage bilden. „Die Seelen, mir gehören sie." Der Prophet entdeckt das Individuum in seiner Sünde. Aber in der Sünde soll zugleich die Kraft der Tugend zur Entdeckung und zur Anerkennung kommen. Aber die Selbsterkenntnis der Sünde soll das Selbstbewußtsein der Sittlichkeit entbinden. Der Sünde wegen ist das Opfer da; kann das Opfer vielmehr gedeutet und idealisiert werden. Denn gibt es etwa keine Rettung vor der Sünde? Das wahre Heil kann vielmehr darin erkannt werden, daß Gott ein Gott der Gnade und der Verzeihung ist, der die Schwäche des Menschen erkennt, der das Herz geschaffen hat, der die Sünde daher als Menschenschwäche gleichsam selbst verschuldet. In diesem Zusammenhang ist der tiefe Gedanke der Schegaga, der Sünde aus unwissentlicher Schwäche entstanden. Und in weiterem Zusammenhang damit die Bestimmung, daß kein Opfer gebracht werden dürfe für Sünden, die aus positivem Frevel begangen sind.

Daher verbindet sich bei Ezechiel mit dem Begriff der Sünde der Begriff der Reue, der Buße, die im hebräischen Worte die Umkehr bedeutet. „Kehret um von euren Wegen, so will ich zu euch umkehren." So ist in demselben Worte der Erfolg der Buße verkündet. So ist der Prophet des Opfers der Prophet der Buße, und damit der eigentliche Urheber des Gebets geworden. Die Buße könnte die Gefahr nüchterner Prosa mit sich bringen. Aber die sittliche Wahrhaftigkeit hat die Urkraft des Gebets geweckt. Und so ist in dieser sakralen Schwärmerei die andere Poesie zu neuer Blüte

gekommen: die Poesie der Psalmen. Sie ist die Poesie des Gebetes. Das Kämpfen und Ringen der Propheten ist ihre Theodicee gegen die Auswüchse der Theokratie. Im Psalm hat dieser Kampf seinen messianischen Frieden gefunden.

Dieses Ende führt auf die Frage nach dem Anfang. Wie bei allem, was das Eigenste einer Nation bildet, liegt der Ursprung im Dunkel der Sage. Alles geistige Interesse konzentriert sich bei den alten Israeliten auf die Religion, auf die Entdeckung Gottes und in ihm auf die der Sittlichkeit. Daher sind die Propheten die Weisen und die Dichter. Sie heißen aber nicht Dichter. Und sie wehren sich später dagegen, daß man sie für Dichter hält. Ezechiel spottet, daß sein Wort dem Volke sei wie ein Liebeslied, von einer schönen Stimme mit lieblicher Begleitung gesungen. Seher heißen sie, und in drei hebräischen Worten wird dieser Charakter bezeichnet. Es ist immerhin bedeutsam, daß im Schauen der Grund der Wahrheit dieses Denkens, dieses Idealismus angenommen und bezeichnet wird. Wir stehen vor der Frage von dem Selbstbewußtsein des Propheten. Das ist die schwierigste aller Stilfragen. Kennt das Genie seinen eigenen Quell? Kennt es doch kaum seine eigenen Wege. Es ist in aller Weltgeschichte des geistigen Schaffens beim Schauen verblieben. Unmittelbar aber ist mit dem Selbstbewußtsein des Propheten die moralische Frage nach dem Rechte seiner Mission verknüpft. Diese wird zu einer moralischen Frage für ihn selbst. Er fordert Wahrhaftigkeit und Demut. Und nun stellt er sich als das Licht der Welt hin, gleichsam als den Mund der Welt. Und die geistige Schau wird zur sittlichen Warte und Wacht. So hebt ihn seine Tapferkeit an die Grenze des menschlichen Maßes. Daher wird der Skepsis und der Opportunismus der Zeitgenossen gegen sie gereizt. Jesaia gibt auch hier das reinste Beispiel. Bei seiner Berufung sagt er: „ich bin ein Mann unreiner Lippen“. So möchte auch der Ausdruck Last zu verstehen sein, der von der prophetischen Rede gebraucht wird. Sie fühlen ihre Gedanken als eine Last, die auf sie gelegt ist; die Hand Gottes liegt auf ihnen. Aber der ursprüngliche Sinn wurde von den falschen Propheten als ein Ruhmestitel ausgebeutet. Daher ist es lehrreich, wie Jeremia den Terminus verwirft und ersetzt: „aber Last des Ewigen sollt ihr nicht mehr erwähnen; denn die Last wird für den Mann sein Wort sein“. Es kommt ein Doppelsinn jetzt in das Wort. Das Wort der falschen Propheten wird

ihnen zur Last werden, unter der sie erliegen. Aber es bedeutet zugleich, daß im letzten Grunde der Mann selbst mit seinem Worte für seine Last einzustehen hat. In einem neuen Worte hat Jeremia die Selbstkontrolle an sich vollzogen. „Wenn du herausbringst das Kostbare aus dem Gemeinen, so sollst du wie mein Mund sein.“ Scheidekünstler ist der Prophet, der aus der gemeinen Menschenwelt die Perlen des sittlichen Berufes ausmustert und ausscheidet; der Scheidekünstler des ewigen Ideals von der gemeinen Wirklichkeit.

Ezechiel steht an schlichter Größe und an sieghafter Sicherheit hinter den Jesaia zurück, wie viel man ihrer annehmen mag: sie alle sind einmütig als die Idealisten der Menschheit. Und er erreicht auch Jeremia nicht in der erschütternden Schärfe der Klage, der politisch-ökonomischen Bestimmtheit der Anklage, geschweige in dem lyrischen Schwung der Vaterlandsliebe, der zugleich der tragische Flug seines sozialen Patriotismus ist. Interesse aus Sympathie aber erregt Ezechiel vor ihnen wegen der Mischung, die sich in ihm ausprägt: in der sich alle prophetischen Motive in ihm verschmelzen, um als das neue Element der Lösung zu entwickeln: das Individuum. Daher hat er auch den einfachsten Ausdruck für den prophetischen Beruf gefunden, wenngleich er freilich dadurch das Selbstbewußtsein des Propheten moralisch wieder schwerer belastet hat. „Wenn ich zum Bösen sage, du mußt sterben, und du hast ihn nicht verwarnt, so werde ich sein Blut von deiner Hand fordern.“ Warner vor der Sünde ist nunmehr der Prophet. Das ist die Last, der er sich zu entledigen hat. Denn sein Gott will nicht den Tod des Sünders. Das Schicksal des Vaterlandes, die Zuversicht auf die Menschheit, sie werden hier auf die eine Frage zusammengezogen: wie wird die Selbständigkeit des sittlichen Individuums gegründet und befestigt? Die Macht der Umkehr, der Buße, in ihr liegt die Kraft zur Tugend; in ihr liegt die Freiheit des Willens. Der Prophet, als Warner, wird der Erwecker und Entdecker des freien als des sittlichen Individuums. Die Propheten sind nicht absolute Künstler. Den Selbstzweck der Kunst erkennen sie nicht an. Sie wollen verantwortlich sein für die Sittlichkeit. Hosea hat diese geschichtliche Bedeutung der Propheten naiv ausgesprochen. „Durch einen Propheten hat der Ewige Israel herausgeführt aus Mizrajim, und durch einen Propheten ward es behütet.“ So

knüpft Hosea an Mose an. Hüter ist auch einer der Ausdrücke, mit denen der Prophet sich benennt. Das Wort klingt an das Wort vom Hüter Israels an. Auch Jesaia fragt: „Hüter, was wird aus der Nacht?“ Er gibt selbst die Antwort, indem er des Propheten Gesicht als ein Nachtgesicht bezeichnet. Die Nacht ist das Bild für das Dunkel der bisherigen Geschichte. Der Prophet schaut das Ende der Tage, das den wahren Tag heraufbringen wird, den Tag der Menschheit, den Tag der Sittlichkeit, den Tag des sittlichen Individuums. Diesen Tag bereiten alle Richtungen der menschlichen Kultur vor. Und sie verbünden sich allesamt für diesen letzten Sinn aller ihrer Aufgaben. Der große wahrhafte Künstler ist in allen Künsten derjenige, in dem dieser Geist der Propheten weht, der die sittlichen Ideale der Menschheit hütende Geist. Es kann daher nicht als Zufall erscheinen, daß der mächtigste und der am tiefsten tragische Künstler der Renaissance, der von keiner Zeit übertroffen wird, daß Michelangelo sein intimstes Einvernehmen mit den Propheten bezeugt hat. Die Decke, die er in der Sixtinischen Kapelle wie ein Himmelszelt gespannt hat, mit den Geistern der Propheten hat er sie ausgerüstet. Er wollte die Weltgeschichte in ihren Ursprüngen malen. Das Ideal der Weltgeschichte, der Stil des Propheten hat es geschaffen.

Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum

Die inneren Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum betreffen das sachliche Verhältnis, welches zwischen der Ethik im Kantischen System und den Grundgedanken des Judentums sich erkennen und nachweisen läßt, obschon diese Übereinstimmung von Kant selbst weder beabsichtigt noch eingesehen worden ist. Es ist ein innerer logischer Zusammenhang von Grundgedanken, den wir hier betrachten wollen, ohne auf die Frage der literarischen Vermittlung dabei näher einzugehen. Wie sich die Bibel des alten Bundes in Kants Kopfe spiegelt, wäre an sich freilich eine sehr interessante Aufgabe der Betrachtung. Aber sie müßte eigentlich doch der Literaturgeschichte zufallen; für die sachliche philosophische Würdigung seiner Ethik könnte sie nur als Beiwerk, nicht als Quelle dienen.

Die Literaturgeschichte läßt sich ja wohl in der Art von der Geschichte der Philosophie, wie von der der Wissenschaften unterscheiden, daß für sie alle Äußerungen von Belang sind, welche von irgendeinem Arbeiter, geschweige von einem Schöpfer im weiten Gebiete des Geistes herrühren. Die Geschichte der einzelnen Wissenschaften hingegen hat nur die wissenschaftliche Leistung als solche zu berücksichtigen. So wird Newtons Schrift über die Offenbarung Johannis schwerlich zur Geschichte der neutestamentlichen Bibelwissenschaft gerechnet werden; denn hierin war Newton nicht Fachmann. Ebensowenig ist Kant Sachverständiger in Fragen der Religion und Wissenschaft des Judentums. Er kennt zwar einiges vom Alten Testament in Luthers Übersetzung, aber sonst weiß er nichts vom Judentum, als was er teils aus Spinozas Tractatus theologicopoliticus, teils aus Mendelssohns Jerusalem darüber erfährt. Und

gerade von diesen Quellen aus wird sein Urteil lehrreich, wenngleich durchaus nicht als ein sachverständiges.

Was zuerst nämlich Spinoza betrifft, so war er in seiner Bibelkritik von seinem politischen Grundgedanken geleitet, die Philosophie vom Staate unabhängig zu machen. Die Religion war aber für ihn nur Philosophie; die Philosophie allein Religion. Den Grund alles Übels, das in der Abhängigkeit der Religion und Philosophie vom Staate besteht, und das er durchaus abschaffen wollte, sah er daher in der Theokratie des jüdischen Staates. So entstand ihm die Theorie: Die jüdische Religion wollte nur ein Volk und einen Staat begründen.

Mendelssohn dagegen vertrat die Ansicht, daß das Judentum seinem Glaubensinhalte nach nichts anderes als „natürliche Religion" sei. Das klang sehr schön; und dieses Urteil schien lediglich aus dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts erflossen zu sein. Wie viel sachliche Richtigkeit dieser Ansicht beiwohnt, insofern vornehmlich das Glaubenssystem in Betracht kommt, das konnten nur diejenigen Juden verstehen, denen ihre Religionsphilosophie nicht unbekannt war. Allgemein konnte man glauben, es sei dies eine historische Idealisierung, wie sie aus dem Gesichtspunkte des Rationalismus so mannigfach versucht wurde. Kant drückte daher seine Verwunderung darüber in der höflichen Form aus, daß er ihm schreibt: „Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte, und dergleichen sich keine andere rühmen kann[1]." Durch den Nachsatz deutet er scharf genug den Zweifel an dieser Konstruktion an.

Kant selbst war jedoch dieser Frage gegenüber wegen seiner eigenen publizistischen Pläne nicht unbefangen. Er wollte die Preußische Landeskirche und dazu die oberste Zensurbehörde zu seiner Religionsphilosophie bekehren. Dafür paßte ihm Spinozas Charakteristik des Judentums besser, um dagegen seine Idealisierung des Christentums kontrastieren zu lassen. In seinen eigenen Ausführungen läßt er daher nichts davon merken, daß Mendelssohn ihn überzeugt hätte, wohl aber ist er ausnahmsweise hier dem ihm sonst unsympathischen Spinoza gefolgt, so daß er seine eigene Ansicht in dem ungeheuerlichen Satze pointiert: das Judentum sei „eigentlich gar keine Religion"; denn: „der

[1]) Briefe, Ausg. d. Akademie. Bd. I, S. 325.

jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war[1]". Es entsteht somit hier zugleich die Komplikation der „statutarischen Gesetze" mit dem Begriffe der Staatsverfassung.

Im allgemeinen wäre es nun vielleicht gar kein Nachteil für eine Religion, wenn sie einer Staatsverfassung zur Grundlage dienen kann und dienen soll. Aber was wird aus den Propheten bei dieser in Staatskirchentum aufgehobenen jüdischen Religion? Sind sie es doch, welche diesen Staat mit ihrer politischen Religion ebenso erschüttern, wie sie dadurch ihre Religion als eine neue Religion begründen. Kant kennt und ahnt jedoch nichts von dem Geiste der Propheten in seinem Judentum; die Propheten sind ihm nur „Priester und Wahrsager", die den Untergang des Staates gut vorhersagen konnten, weil sie als Priester ihn herbeigeführt haben[2]). Er sah im Judentum daher auch aus diesem politischen Gesichtspunkte ausschließlich nur „statutarische Gesetze", und diese bilden ihm schlechterdings den Widerspruch zu rein sittlichen Vorschriften.

Zu dieser Ansicht hatten ihn nicht nur Spinoza und der Apostel Paulus verleitet, sondern der zweite Teil von Mendelssohns These hatte ihn darin bestärkt. Dieser nämlich besagt, daß das Ritualgesetz die spezielle Verpflichtung des Juden bilde, während das Judentum für alle übrigen Menschen die Seligkeit und sittliche Ebenbürtigkeit allein von der Befolgung der sittlichen Vorschriften abhängen läßt. Und Mendelssohn beruft sich hierfür, ohne an den Apostel zu denken, dessen Kritik ihn wahrlich vorsichtiger hätte machen sollen, auf den Satz, daß die Thora „das Erbteil der Gemeinde Jakobs" sei; als ob diese Thora nicht auch, und nicht hauptsächlich, die Sittenlehre enthielte, welche Paulus unter den „Fluch des Gesetzes" einbegreift.

So erkennt man den literargeschichtlichen Zusammenhang zwischen Kants absonderlichen Urteilen nicht allein mit Spinoza, wie Julius Guttmann darauf hingewiesen hat[3]), sondern

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (S. W. Ausg. Hartenstein Bd. VI, S. 224).

[2]) Streit der Fakultäten (das. Bd. VII, S. 367 f.).

[3]) Kant und das Judentum. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig 1908. S. 50).

nicht minder auch mit Mendelssohns falscher Religionsphilosophie. Und überall wirkt bei Kant dieses Motiv und der Eindruck, den es ihm machte, nach. Freilich kommt ihm auch der Gedanke, daß Glaubenssätze ebenso statutarisch belasten wie äußere Observanzen, und er deutet in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" satirisch so die Tendenz von Mendelssohns Jerusalem: „er will sagen: schafft Ihr erst selbst das Judentum aus Eurer Religion heraus". Aber Kant hält dabei die christliche Glaubenslehre nur für die „gewöhnliche Vorstellungsart des Christentums", der er die seinige entgegenstellt. Wenn es sich nun aber herausstellen sollte, daß seine Auffassung der Religion vielmehr mit derjenigen übereinstimmt, welche vom Judentum sachgemäßer Weise konstruierbar ist, so würde man umgekehrt sagen dürfen: schafft Ihr nur erst das Christentum aus Eurer Religion heraus.

Wir wollen indessen Kants persönliche historische Meinung hier auf sich beruhen lassen, und uns an seine Sache, welche nicht die Bibelforschung, sondern die Philosophie war, halten.

Man sollte meinen, daß die inneren Beziehungen nur auf die Ethik zurückgehen könnten, da ja doch das Judentum keine Wissenschaft hat, und somit keine Logik haben kann, wohlverstanden, als die eines philosophischen Systems. Indessen hat das Judentum sehr früh seine Rechtfertigung durch die Philosophie angestrebt. Ist doch auf diesem Wege der Logos zur Welt gekommen. Und da man seit Saadja im zehnten Jahrhundert und wahrscheinlich schon früher eine ethische Begründung des Judentums versuchte, so wurde man unvermeidlich dazu getrieben, dieser Ethik auch eine Art von logischem Unterbau zu geben. Es ist nun bedeutsam, daß hierin schon eine innere Übereinstimmung unverkennbar ist.

Das fundamentalste und durchgreifendste Charakterzeichen Kants ist in einem Worte der Kritik der reinen Vernunft gegeben. Noch heute ist Streit über die Tragweite dieses Losungsworts. Aber über seinen unmittelbaren Sinn kann kein Streit sein. Das Wort bedeutet: daß alle Erkenntnis in Grundlagen gegründet sein müsse, welche als Grundwahrheiten zu gelten haben. Diese Bedeutung hat der Begriff der Vernunft, insbesondere der reinen Vernunft, im Unterschiede von der sinnlichen Wahrnehmung und der Erfahrung, sofern

diese in der Sammlung von Wahrnehmungen besteht. Nimmt man in den Wahrnehmungen den letzten Grund der Erkenntnis an, so verzichtet man damit auf eine *sachliche* Grundlage, wie die *Mathematik* eine solche in den *Axiomen* besitzt. Man verliert aber damit zugleich die unumstößliche *Kontrolle* für alles, was *Erkenntnis* sein will, sein darf. Jetzt wird der *Schwärmerei* und dem *Aberglauben* und dem *Buchstabenglauben* unaufhaltsam das Tor geöffnet. Auf sinnliche Erfahrung beruft sich der Wundergläubige, wie der Spiritist; auf die sinnliche Tatsache des geschriebenen Wortes der Buchgläubige. Wird dagegen die Vernunft zur Kritik berufen, so muß vor ihr auch das heilige Buch zur Rechenschaft gezogen werden; und nichts Geringeres haben unsere frommen Religionsphilosophen wirklich getan.

Keineswegs war *Maimonides* der erste, der das Vernunftprinzip des *Aristoteles* sich selbst zur Richtschnur machte, und in den *ersten Grundlagen der Vernunft* (מושכלות ראשונות) zur Anerkennung und zur Geltung brachte, sondern schon bei *Saadja* findet sich die Formulierung in Bestimmtheit und Klarheit vor[1]). *Aristoteles* ist trotz seines Dualismus, oder vielmehr gerade wegen desselben dem Mittelalter verständlicher geworden, als Kant seiner unmittelbaren Folgezeit. Denn ihn hatten zwar die Großen auf allen Gebieten *seiner* Zeit klar begriffen, aber der damals bald hereinbrechenden Romantik konnte er nicht einleuchten, weil sie, wegen ihres Obskurantismus, *ihm* aus dem Wege gehen mußte. Aristoteles dagegen nimmt typischerweise das abstrakteste Vernunftprinzip und daneben zugleich die sinnliche Wahrnehmung als Grundlagen der Erkenntnis an. Dieser Dualismus kommt unseren Alten durchaus gelegen; aber nicht wegen der theoretischen Doppelsinnigkeit; denn den Schwerpunkt legen sie immer nur in die Vernunft. Ihnen kommt es dabei überhaupt nicht auf den Gegensatz zur sinnlichen Erfahrung an, sondern vielmehr auf die *Unterscheidung der Vernunft von der Offenbarung*.

Die Unterscheidung der Vernunft von der Offenbarung sollte nun aber keineswegs einen Widerspruch zwischen beiden Quellen der Religion bedeuten, so daß eine doppelte Konsequenz unvermeidlich würde: einmal die *Ablösung der Sittlichkeit*

[1]) Emunoth we-Deoth ed. Leipzig 1864. S. 7.

von der Offenbarung, und ferner die Auflösung der Offenbarung in die Ritualgesetzgebung, immerhin einschließlich etwa der staatlichen Rechtsgesetze. Diese Anordnung würde der Schätzung nicht angemessen sein, welche die Offenbarung im religiösen Bewußtsein behauptet; nicht einmal derjenigen, welche man für die Ritualgesetzgebung festhalten möchte, da man diese durchaus nicht in einem Gegensatze zur Sittenlehre denkt, sondern lediglich als ein Vehikel derselben. An diesem Punkte wird der Paulinismus heute, wie ehedem, subjektiv, und daher ungerecht; wie richtig sonst immerhin das prinzipielle Urteil über den Wert alles besonderen Gottesdienstes sein mag.

Der Unterschied zwischen der sittlichen und der Ritualgesetzgebung wird im alten Judentum etwa gedacht wie der Unterschied zwischen reiner und angewandter Sittenlehre. Die Offenbarung muß daher beide Lehren enthalten, auch die der sittlichen Vernunft, obgleich diese auch an sich selbständig bleibt. Und Saadja spricht den großen Gedanken aus: Wenn jemand sage, die Sittenlehre sei nur in der Thora enthalten, nicht aber in der Vernunft, „so höre mit einem solchen Menschen jede Möglichkeit der Diskussion auf". So rückhaltlos wird die Vernunft als die Controll-Instanz der Thora festgehalten.

Ähnlich heißt es bei Bachja ibn Pakuda (im elften Jahrhundert) in seinem Buche von den „Pflichten der Herzen" (חובות הלבבות), welches vielleicht in der gesamten Literatur aller Völker das populärste philosophische Buch geworden ist: „es sei ein Verführungsmittel des bösen Triebes, die Skepsis anzuregen, daß es eigentlich doch mit der Offenbarung genug sei, und daß man der Pflege der Vernunft nicht bedürfe [1]". Es gehört bei ihm

[1] ואל תשיאך הגאוה שתחשוב שהכרתך לא הוסיפה על מה שהיתה עליו מנעוריך... כי זה מפתוי היצר לך שירשל אותך מעיין ומחקור על אמתת העניינים וידמה בעיניך שאתה חכם גמור... והכסיל מתעלם מכל זה. Laß dich nicht im Dünkel zu der Meinung verleiten, daß deine Erkenntnis gegenüber dem in der Jugend Erworbenen nichts hinzufügt, denn es gehört zu den Verführungsmitteln des bösen Triebes, daß er dich wankend macht, über die Wahrheit der Dinge nachzudenken und zu forschen, so daß du dir wie ein vollendeter Weiser vorkommst; doch nur der Tor verschließt sich all diesen Dingen (und wandelt in Finsternis). Bachja VIII, 3. ed. Stern S. 389 f.; vgl. das. Einleitung S. 12 und I, 3. S. 37 ff.

zur „Rechtfertigung der Seele“ (חשבון הנפש), vor dieser Einflüsterung des „bösen Geistes“ auf der Hut zu sein.

So wird in der Vernunft, als der unerschöpflichen und der unumgänglichen Quelle der Sittlichkeit, die unverletzliche Grundlage der Religion anerkannt. Es fehlt nicht viel, daß auch die Souveränität der Vernunft anerkannt würde, wobei ja freilich die der Offenbarung unangetastet bleiben müßte, und nicht etwa ausdrücklich an die zweite Stelle gerückt werden dürfte.

Worauf es aber bei der Souveränität der Vernunft im letzten Grunde immer ankommt, das ist ihr Verhältnis zur Sinnlichkeit. Und hierbei ergibt sich wiederum eine um so überraschendere Übereinstimmung zwischen der Philosophie des Judentums und Kant, als die erstere hierbei von Aristoteles an einem fundamentalen Punkte abweicht. —

In Kants Ethik ist vor allem charakteristisch die Abweisung des Eudämonismus und aller seiner Abarten. Kant behauptet daher, daß alle Moralsysteme des Eudämonismus dem Begriffe der Ethik widerstreiten[1]). Glückseligkeit darf in keiner Nüancierung das Ziel des reinen Willens sein. Es darf nun sicherlich als innerste Übereinstimmung bezeichnet werden, daß von Saadja bis Maimonides und über ihn hinaus auf der ganzen Linie der jüdischen Philosophie die Glückseligkeit abgelehnt wird.

Dieser Gegensatz zum Lustprinzip ist ein Symptom einmal von der Selbständigkeit und der Systemfähigkeit des jüdischen Geistes, dann aber auch ein mehr als interessantes Zeichen für die Konsequenz der biblischen Gesinnung, welche sich hier darlegt. Denn immer ist es die Bibel, an der alle diese Denker die Richtigkeit ihrer Ansichten prüfen. Auch für die Vernunft berufen sie sich auf die Thora selbst, welche die Erkenntnis zur Grundlage des Gemütes und des Willens wiederholentlich einsetzt. „Du sollst erkennen und es befestigen in Deinem Herzen.“ (וידעת היום והשבת אל לבבך Deuter. 4, 39). Auch die wissenschaftliche Erkenntnis erheben sie daher zur Forderung aus dem Geiste der Lehre. Mathematik und Astronomie haben gemeinsame Grundlagen mit der Sittlichkeit in der Vernunft. Bei der Frage des Eudämonismus aber fließen die bibli-

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. (S. W. Bd. V, S. 21 ff.).

schen Quellen reichlicher. Und besser als Zitate spricht der Grundsatz des Glaubens selbst. Die Einheit Gottes hat zur Folge die „Einheit des Herzens“ (יחוד הלב) und die „Einheit der Handlung“ (יחוד המעשה).[1]

Es dürfte in keiner Sprache ein tieferes Wort für Gesinnung vorhanden sein als Einheit des Herzens. Die Einheit des Herzens gemäß der Einheit Gottes. Die Einheit des Menschen gemäß der Einheit Gottes. Dieses tiefste und klarste Leitmotiv, dem Worte der Psalmen entnommen[2], ist ja auch im Gebete zu einem leitenden harmonischen Ausdruck gekommen, und es hat an den Tagen der Buße diesem den erhabensten Aufschwung verliehen. Die Liebe und Verehrung Gottes werden durch die Einheit des Herzens bedingt. „Mache einheitlich unsere Herzen, zu lieben und zu verehren Deinen Namen“ (יחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך). Wenn Bachjas „Herzenspflichten“ keinen anderen Begriff entdeckt hätten, als den sie in der Einheit des Herzens, in der Einheit der Handlung und in der Einheit der Gottesverehrung (יחוד העבודה) zum Ausdruck gebracht haben, so wäre ihr Wert schon dadurch sehr beträchtlich; und daß die jüdische Erbauung dieses Buch zum allgemeinen Schatzkästlein der Andacht die Jahrhunderte hindurch festhalten konnte, das ist ein sehr bemerkenswertes Zeichen für ihre Kraft und Klarheit, ihre Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit. —

Der Lust und der Glückseligkeit tritt die Vernunft entgegen, die Vernunft des Willens, welche den Zwiespalt abwehrt, und die Einheit des Willens begründet. Für Kant freilich wäre diese Einheit, insofern sie sich auf die Seele und das Gemüt bezieht, doch immer als eine psychologische Bestimmung verdächtig gewesen. Er sucht durch objektive begriffliche Prinzipien den sittlichen Willen zu begründen. Indem er die Glückseligkeit als die Triebfeder des Willens abweist, setzt er einen logisch abgeleiteten Begriff als Bestimmungsgrund des Willens ein. Dieses Prinzip des Willens ist das allgemeine Gesetz. Die Sittlichkeit soll als ein Gesetz zu denken sein, welches ohne Ausnahme für jeden Menschen und von jedem Menschen gültig ist. Dieses

---

1) Bachja, Kap. V.

2) Ps. 86, 11: Mache einheitlich mein Herz, deinen Namen zu verehren.

19*

Gesetz soll zwar auf der Selbstgesetzgebung (Autonomie) der Vernunft beruhen; aber die Vernunft darf keine andere Beziehung zum Willen einnehmen, als daß sie ihm ein allgemeines Gesetz auferlegt. Wir dürfen nicht „Volontäre der Sittlichkeit[1]“ sein. Es ist, als ob Kant diesen Ausdruck von einem jüdischen Philosophen und im Talmud selbst vernommen hätte. „Größer der unter dem Gebot handelt als der ohne Gebot“ (גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה)[2].

Der Unterschied freilich darf nicht übersehen werden. Bei Kant bleibt es im letzten Grunde die Vernunft selbst, welche das allgemeine Gesetz stets von neuem sich zu erzeugen hat, während im Judentum der Einzige Gott zu einer unnützen Maschine würde, wenn nicht das sittliche Gesetz seinen ewigen Ursprung in ihm selbst behielte. Man bestreitet hier eben, daß es einen Widerspruch geben könne zwischen Gott und der sittlichen Vernunft. Das sittliche Gesetz muß und darf das Gesetz Gottes sein, ohne daß es darum aufhörte, das Gesetz der Vernunft zu sein.

Es ist der Gegensatz zum Egoismus, zur Selbstsucht und überhaupt zum Horizont des Individuums, welchen Gott und sein Gesetz bezeichnet und begründet. Und dieser Gegensatz in der Bedeutung des Gesetzes ist wiederum dem Judentum mit Kant gemeinsam. Es ist im letzten Grunde der uralte Gedanke der Gleichheit der Menschen vor Gott, der in dem Begriffe des allgemeinen Gesetzes zum methodischen Ausdruck kommt. Es ist derselbe Grundbegriff, der die Wurzel des Grundgebots der Nächstenliebe bildet. Vielleicht ist die richtige Übersetzung: „Liebe ihn, er ist dir gleich“ (ואהבת לו כמוך). Es ist so rührend, das alte Wort: „dieses ist das Buch der Geschichte des Menschen“ (זה ספר תולדות אדם). Es ist die Geschichte des Menschen, welche durch das Gesetz der Gleichheit der Menschen und der Nächstenliebe geschrieben wird: aller Geschichte vorgeschrieben ist, oder ihr Nachwort bildet. —

Der Unterschied, den wir bei aller tiefen Übereinstimmung in der Autonomie im Begriffe des Gesetzes als der selbstgegebenen, selbstzuerzeugenden zwischen Kant und dem Juden-

[1]) Kritik der praktischen Vernunft V. W. Bd. V. S. 87.
[2]) b. Kidduschin 31 a.

tum festzulegen hatten, führt uns jedoch wieder zu einer neuen Harmonie. Gott ist und bleibt hier der Urheber und der Bürge des Sittengesetzes. Ist er aber etwa bei Kant als solcher verschwunden? Sagt Kant etwa, was der treue Dichter im Überschwange seines Enthusiasmus für die Grundidee der Freiheit sagt: „Nehmt die Gottheit auf in Euern Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron"? Dies ist keineswegs der Fall. Gott ist bei Kant das „Oberhaupt im Reiche der Sitten"; und die Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft hat keineswegs die Bedeutung oder gar die Befugnis, dieses Oberhaupt abzusetzen. Es gibt für Kant kein Reich der Sittlichkeit ohne das Oberhaupt Gottes. Welche Aufgabe fällt nun aber Gott bei der Verwaltung der Sittlichkeit zu?

Es ist bekannt, daß diese Frage einen der allerschwächsten Punkte bei Kant berührt. Hier ist Fichte in das kritische System eingebrochen; an diesem Punkte hat er sich stark genug gefühlt, mit Erfolg das Lehrgebäude anzugreifen, aus dem er seine beste Kraft gesogen hat. Wir können aber hier davon absehen, daß Kant im innersten Widerspruche gegen sich selbst Gott wieder zum „Austeiler der Glückseligkeit" macht, um die Widersprüche des Daseins im Jenseits auszugleichen. Dies Argument ist eine mittelalterliche Floskel, die Kant nicht eigen ist, die er jedoch nur grundsätzlich, nicht aber aus seinen persönlichen Ideen zu entwurzeln vermag: in der er mit seinem Zeitalter verwachsen bleibt.

Was seiner Gotteslehre dagegen charakteristisch ist, das ist das Unpersönliche im üblichen Sinne, das wahrhaft Geistige: die Erhebung Gottes zur Idee. Und nichts Geringeres ist der tiefste Grund der jüdischen Gottesidee.

Weil es das Tiefste, das Wahrste ist, was von Gott zu gelten hat, das Wahrhaftigste, was an Gotteserkenntnis zu erwägen ist, daher ist es so schwer, diese These zur zwingenden Überzeugung zu bringen. Lieber läßt man sich den Materialismus bei Gott gefallen, der freilich doch nur den letzten Trumpf des Atheismus vorbereitet. Dagegen lehrt es ebenso jede Wendung in unserer geistigen Geschichte, wie der Begriff der Einheit Gottes es fordert: daß der Monotheismus durchaus nur der Monotheismus der Idee sein kann.

Schon der Kampf gegen die Anthropomorphismen, die sich in der Bibel finden, leitet diesen Feldzug unserer Exegeten und Philosophen gegen die körperliche, sinnliche, mythologische Auffassung Gottes ein. Es ist bei Maimonides selbst gar nicht so neu, wie es bei ihm in kühner Prägnanz zum Ausdruck kommt, daß sogar das Leben bei Gott in Frage gestellt wird. Die Schrift stelle es nicht im status constructus zu Gott. Schon Saadja nimmt Anstoß am Leben[1]). Das Sein Gottes bildet eben einen prinzipiellen Unterschied von aller anderen Art des Daseins, also auch vom Leben. —

Ein sehr wichtiges und sehr lehrreiches Beweismittel für diesen Grundzug des jüdischen Denkens bildet die Attributenlehre, die Lehre von den Eigenschaften Gottes. Auch hier wieder ist Gleichförmigkeit der Richtung auf der ganzen Linie. Maimonides ist hier zum Führer der Irrenden geworden bei denen selbst, die sich als Irrende nicht erkannten. Nicolaus von Cues kann sich nicht genugtun, ihn hierbei zu zitieren; und auch auf Leibniz hat er von hier aus am meisten eingewirkt. So konnte Spinoza schon von Saadja seinen Grundgedanken für seine Disposition zur Bestimmung der Substanz entnehmen. Und doch, welch ein tiefer ethischer Unterschied bleibt hier Spinoza gegenüber bestehen: Nur sittliche Attribute dürfen hier von Gott ausgesagt werden; mithin nur solche, welche sich auf die Handlungen der Menschen beziehen, in denen Gott und Gott allein, kein Mensch und kein Gottmensch, Vorbild für den Menschen werden soll.

Das Wesen Gottes ist die Sittlichkeit und nur die Sittlichkeit. Sie ist die Natur Gottes. Es gibt keine andere Natur Gottes. Die Natur ist die Schöpfung Gottes. Gott ist nicht Natur; sein Wesen bildet nicht den Widerspruch, aber den Gegensatz zur Natur, die unterhalb von Gut und Böse steht. Diesen Gegensatz zur Natur bedeutet die Einzigkeit.

Die intime Gleichartigkeit des religiösen Gedanken mit dem

[1]) ואלו היינו באים לספר עליו בלשון האמתי היינו חייבים לעזוב ולהניח שומע ורואה רחום חפץ עד אשר לא יעלה לנו כי אם הישות בלבד. Wollten wir in adäquater Weise von Gott reden, so müßten wir Ausdrücke, wie hören, sehen, barmherzig, wollend beiseite lassen und aufgeben, so daß schließlich nur das reine Sein übrig bliebe. Emunot S. 61; vgl. S. 58, auch S. 44.

Judentum zeigt sich bei Kant vor allem darin, daß er von der Dreieinigkeit, die er in seiner Religionsschrift ihrer politischen Tendenz nach berücksichtigen muß, nur den Sohn Gottes annimmt, diesen aber mit der Idee der Menschheit gleichsetzt[1]). Die Scholastik schon hatte die Trinität moralisch und psychologisch gedeutet, und man erkennt gerade darin einen Freiheitsdrang der mittelalterlichen Vernunft. Die Romantik dagegen baut auf dem Dogma der Menschwerdung Gottes ihr Grundgebäude des Pantheismus auf. Gott ist Mensch; denn Gott ist überhaupt die Natur. Hier wird das Dogma zum Leitgedanken der gesamten Metaphysik und keineswegs allein für die Ethik benutzt. Die Ethik vielmehr geht dabei zugrunde; sie wird in dem allgemeinen Prozeß des natürlichen Werdens und der Bewegung des Begriffs, was dort dasselbe ist, aufgehoben.

Das ist das verborgene Gift, welches die allgemeine literarische Bildung bewußtlos einschlürft, weil sie die fundamentalen methodischen Fehler, die dem Pantheismus zugrunde liegen, nicht zu prüfen versteht. Gott ist nicht Mensch, und ist nicht Natur. Die Schöpfung selbst hat nur Sinn für die Sittlichkeit; sie darf aber der Mathematik nicht widersprechen. Die Allmacht Gottes selbst hat ihre Schranke an der mathematischen und der logischen Vernunft. Auch dies ist ein Grundgedanke bei unseren Alten, der auch die Lehre vom Wunder dirigiert. Der Pantheismus dagegen bringt Natur und Sittlichkeit auf dieselbe Norm. Daher beläßt er die theoretische Vernunft im Zwielicht der Symbolik; und die sittliche Vernunft bringt er um ihre Eigenart und Selbständigkeit. Daß es etwas gebe, was den Menschen unterscheiden dürfe von allen Wesen, die wir kennen, das kann der Pantheist nicht zugeben; und so hat sich Goethe in diesem Gedichte von jener berückenden Zweideutigkeit freigemacht. —

Es ist geradezu verwunderlich, daß hierbei eine noch intimere Verwandtschaft zwischen Kant und dem Judentum zutage tritt. Kant unterscheidet in seinem System die Ethik von

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft Bd. VI S. 155 ff. Vgl. Kants Begründung der Ethik 2. erw. Aufl. Tl. IV, Kap. 2. Vgl. auch Charakteristik der Ethik Maimunis S. 31 und Religion und Sittlichkeit S. 39.

der Logik. Beide ressortieren aus der Vernunft; aber er unterscheidet die praktische, die sittliche Vernunft von der theoretischen. Die Reife und die Originalität, welche Maimonides seinen Vorgängern gegenüber auszeichnet, läßt sich vielleicht an keinem Punkte so scharf erkennen, wie an diesem Die Sittlichkeit gehört bei ihm zwar freilich auch unter die „ersten Prinzipien der Vernunft"; aber der „exakte Beweis" (מופת מוחלט) unterscheidet sie von den logisch-mathematischen Prinzipien.

Nach beiden Seiten zeigt sich hier eine glänzende Klarheit dieses unseres großen Mose: nach der logisch-wissenschaftlichen wie nach der ethischen Seite. Die Sittlichkeit steht in ihren Prinzipien nicht gleichwertig und ebenbürtig der Wissenschaft und der Logik. Es gibt einen methodischen Unterschied zwischen Ethik und Mathematik. Dieser Wahrheitssinn bildet den Anfangsgrund der Ethik. Aber die Gemeinsamkeit der Vernunft bleibt erhalten: Maimonides verbindet den „Gottesdienst des Herzens" (עבודת הלב) mit den Vernunftprinzipien, an denen er den angegebenen Unterschied macht[1]. —

Der Gott des Judentums ist der jenseitige Gott. Der Pantheismus macht ihm einen Vorwurf aus der Transzendenz. Besser soll der Gott sein, der mir im Busen wohnt; als ob er mir nicht im Busen, in des Busens Reine wohnte, gerade weil er über allen meinen Kräften thront. Die Übersinnlichkeit Gottes ist die wahrhaftige Vorbedingung für eine sittliche Wirksamkeit, nämlich als Grundlage zu dienen für die sittlichen Verhältnisse des Menschengeschlechts und der Weltgeschichte. Wo Gott und Mensch oder Gott und Natur gleichgesetzt werden, da tritt unaufhaltsam die Mystik ein, welche das Sittliche übersinnlich, und das Übersinnliche sinnlich macht; welche die Sittlichkeit schwärmerisch verwirrt, und die natürliche Sinnlichkeit der Menschenwelt abergläubisch verdunkelt.

---

[1]) More III, 51 שישים האדם מחשבתו בשם לבדו אחר שהגיע אל ידיעתו. וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמתות וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו תוסיף עבודתם. Der Mensch soll seine Gedanken allein auf die Gottheit richten, nachdem er zur Erkenntnis derselben gelangt ist; und das ist der besondere Gottesdienst derer, die die Wahrheit gefunden haben, und je mehr sie über ihn nachdenken und bei ihm verweilen, nimmt ihr Gottesdienst zu.

Die Unsterblichkeit hängt daher mit der Gottesidee zusammen; beide bilden das Grenzproblem der sinnlichen Welt.

Man weiß, daß Kant die Unsterblichkeit ebenso, wie die Gottesidee, aus dem Gebiet des eigentlichen Wissens ausgeschieden, dennoch aber als Idee der sittlichen Erkenntnis festgehalten hat. Das Judentum atmet in allen Bestimmungen über die Würde des Menschen, über den Wert des Menschenlebens die Zuversicht der Unsterblichkeit. „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt!" Diese Hoffnung lebt im jüdischen Schrifttum lange vor Hiob; sie ist daher auch von der strikten Bedeutung des Hiobverses unabhängig. Und wie für Kant, so ist sie auch dem Juden vornehmlich notwendig für die sittliche Vergeltung.

Aber was bei dem Philosophen, der aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts herauswächst, natürlich ist, das bildet einen Ruhm für die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters und für die rabbinische Literatur, mit der sie zusammenhängt. Es waltet eine zarte und keusche Diskretion über alle diese Fragen des Jenseits im jüdischen Geiste. Hier spuken die Höllenstrafen nicht; die Buße rettet allezeit den Sünder. Und auch der Lohn wird nur geistig ausgemalt; hier wird die Grenze der Mystik nur berührt.

Für die Psychologie des jüdischen Geistes und Gemütes ist dies ein sehr wichtiges Moment: daß wir es bei dem Tode nicht leicht nehmen mit unseren Gefühlen, noch in unserer Sorge für das Leben mit unserem lebendigem Verlangen und der Sehnsucht nach den Unsrigen, noch auch mit unserem Schmerze über ihren Verlust.

Es ist rührend und erhebend zugleich, wenn ein so frommer Dichter, wie der Verfasser des Kusari, der immerhin doch etwas bekannter gewordene Jehuda Ha-Levi (11. bis 12. Jahrhundert) es ausspricht: Was will man mit der Unsterblichkeit und mit der Auferstehung mehr, als was der Psalmist uns verheißt und also verbürgt: „die Nähe Gottes ist mein Gut". (קרבת אלהים לי טוב Ps. 73, 28) [1]). So bleibt dem Juden im Jenseits selbst sein Gott nicht jenseitig; der Gute ist das Gut. Auch im Jenseits interessieren ihn keine anderen Güter; und die Schrecken der Hölle haben keine Macht über seine fromme Phan-

1) Kusari, I, 113 ed. Cassel S. 70, 71; vgl. S. 64 ff.

tasie. Die Unsterblichkeit bleibt, was sie für die gesunde Sittlichkeit bleiben muß, eine Diskretion der sittlichen Hoffnung. —

Die dritte der Ideen, welche Kant aufstellt, ist die der Freiheit. Sie bildet, und zwar als Autonomie, von der wir schon gesprochen haben, die Grundlage seiner Ethik. Das Problem der Freiheit beherrscht das ganze Mittelalter, mithin auch unsere Religionsphilosophie. Auch in der rein theoretischen Erörterung lassen sich hierbei sehr beachtenswerte Analogien auffinden. Wenn wir uns jedoch hier nur an die allgemeinen Fragen zu halten haben, so ist es zunächst charakteristisch, daß Chasdai Crescas (14. Jahrhundert), der die Freiheit leugnet, auf den Spinoza ausdrücklich hinweist, nichtsdestoweniger als positive Bedingung der Sittlichkeit die Freiheit festhält. Die „Liebe Gottes" ist ihm wie ähnlich für Spinoza, die menschliche Freiheit. „Wähle das Leben." Dieser Satz des Deuteronomiums bildet ihm das Gebot der Freiheit[1]). An diesem scheinbaren Widerspruch ist kein Anstoß zu nehmen; denn Gott ist der Gesetzgeber der Sittlichkeit; er aber gebietet die Wahl. Die Wahl des Guten, das ist die sittliche Macht, die Freiheit des Menschen.

Es ist bedeutsam, daß man sich nicht auf einen Spruch bezieht, in welchem der Sünder durch seine Wahl des Bösen gekennzeichnet wird. Die negative Bedeutung, die Freiheit zum Bösen, die man freilich nicht verleugnen darf, sie tritt zurück gegen die positive; als ob es nur auf sie ankäme. In der Tat bedeutet die Freiheit im Grunde nichts anderes als die Reinheit der Seele. Und hier wieder ist die Analogie mit Kant unverkennbar. —

Ein Vorurteil, unter dem Kants Religionsphilosophie leidet, scheint dagegen zu sprechen, daß er eine Reinheit des Menschen angenommen habe; hat er doch zwar freilich die Erlösung durch Christus nicht rückhaltlos, noch ohne Umdeutung angenommen, dennoch aber deren dogmatischen Grund in der Ansicht vom radikalen Bösen beibehalten. Ein richtigeres Verständnis dieses Kapitels läßt dagegen die Meinung Kants und seine Tendenz dabei in einem ganz anderen Lichte erscheinen. Er versteht nämlich unter dem radikalen Bösen den Hang der mensch-

---

[1]) Vgl. besonders II, 6, 1; auch m. Abh. „Autonomie und Freiheit" S. IV. (im Gedenkbuch für David Kauffmann S. 678.)

lichen Natur zur Verkehrung der moralischen Triebfedern[1]).

Nicht die Freiheit, nicht das Streben und der Aufschwung zur reinen Sittlichkeit, nicht der Glaube an die Reinheit des Willens sollen die Triebfedern des menschlichen Wesens und seiner Handlungen sein, sondern vielmehr die Selbstsucht, der Trieb nach Macht, nach Genuß, nach Lust, und wäre es auch nur in der Vorspiegelung asketischer Lust im Mitleid und in der Entsagung. So philosophieren die Menschen als Sophisten, die nicht aussterben. Das ist das radikale Böse im Menschen, daß er nicht an das Gute glauben will, als an die zureichende Triebfeder, als an den mächtigsten Beweggrund seines Willens.

Ist nun etwa nicht auch die ganze Literatur und Kunst, an der sich heute alle Welt ergötzt, in Schmerzen ergötzt, ein schlagender Beweis für diese unser Blut vergiftende Ansicht? Und doch entstammt sie nur einer Verirrung im Menschen; keineswegs ist sie die Herzkraft unseres Wesens und Willens. Kant sagt daher selbst, daß diese seine Lehre nicht in die „moralische Dogmatik“ gehört, sondern in die „moralische Asketik[2])“. Nicht also etwa als Grundlehre über den sittlichen Charakter des Menschen wird sie aufgestellt, sondern zur Heilung seiner „Verkehrtheit“. Und wahrlich, der Prediger in der Wüste täte uns not, der gegen dieses ganze Literatur- und Kunstwesen unserer Zeit unerschrocken loszöge — unbekümmert um das Echo in der Mitwelt, die erst zu lernen hat, bevor sie richten und werten kann — der Lehrer des Ideals, der es dieser ganzen Bildungswelt klarzumachen vermöchte, daß sie sich nicht über Verletzung der Humanität in diesem Zeitalter wundern darf, wenn sie die Götzen bejubelt, welche selbst die Rufer in diesem Streite sind.

Und wundern darf man sich vor allem nicht darüber, daß der Haß der Menschenverächter und der Selbstvergötterer vorab die Juden trifft: die wir niemals eine Erbsünde anerkannt haben, sondern in unserem täglichen Morgengebete für die Reinheit der Seele Gott danken. „Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein.“ Worauf es für den religiösen Ausdruck der Freiheit ankommt, das ist im tiefsten Grunde die Reinheit.

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 124; vgl. Kants Begründung der Ethik 2. erweiterte Aufl. S. 338 ff.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen S. 145.

Die Reinheit der Seele macht den Menschen zum Ebenbilde Gottes. Heilig ist der Mensch nicht. Die Heiligkeit eines Menschen gilt uns als Blasphemie. Aber rein ist der Mensch; seine Seele ist rein. In ihrer Reinheit besitzt sie das untrüglichste Gepräge der Unsterblichkeit; zugleich aber auch das Vorbild ihrer Freiheit. —

Bei Kant mündet die Freiheit ebenfalls in einen andern Begriff, durch welchen eigentlich erst die theoretische Frage gelöst wird: sie geht über in den Begriff des „Selbstzwecks“ und des „Endzwecks[1])“, den der Mensch bildet. Was kann der Pantheismus nach seiner vernünftigen Tendenz besseres besagen wollen, als was in dem Gedanken liegt: der Mensch ist der Zweck der Welt. Der Mensch, als der Träger der Sittlichkeit, gibt der Natur ihren Sinn und ihre innerste Einheit.

Die Naturkräfte, selbst in der ganzen Tiefe ihrer mathematischen Gesetzlichkeit, geben unserem Geiste doch erst dann Befriedigung, wenn der Mensch nicht ihr Werkzeug und ihr Spielball bleibt. Die Sittlichkeit muß der letzte Sinn der Welt sein. Das heißt: der Mensch ist der Zweck der Welt. Diesen Gedanken spricht Saadja mit aller Klarheit aus[2]). Und daher setzt Maimonides an die Stelle der Glückseligkeit die Selbstvervollkommnung (השתלמות)[3]). Die Selbstvervollkommnung ist das Prinzip des Menschen. Einen tiefern Sinn hat auch der Begriff des Selbstzweckes nicht.

Denn die praktische Bedeutung, welche dem Selbstzweck beiwohnt, daß jeder Mensch diesen Selbstzweck darstelle, daß daher kein Mensch „bloß als Mittel“ gebraucht werden dürfe, sondern nur „jederzeit zugleich als Zweck“, dieser tiefste und klarste Sinn des kategorischen Imperativs steckt dem Juden, das darf man wohl sagen, schlechterdings im Blute. Die oberflächlichste Kenntnis des Judentums reicht bekanntich dafür aus, um es als die alte Quelle der Schwärmerei für Freiheit und Gleichheit anzuschwärzen.

Die Propheten wären wahrlich nicht die Urheber der

---

1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Bd. IV, S. 271.
2) Emunoth we-Deoth, ed. Leipzig 1864, S. 161.
3) More III, 53; vgl. Charakteristik S. 59 f.

echten *politischen Sittlichkeit*, wenn sie nicht in diesem aggressiven Sinne den Selbstzweck des Menschen gelehrt und für ihn geblutet hätten. Ihr Werk ist die *Sozialgesetzgebung* des Pentateuch, die größte Schöpfung des *sozial-ethischen Idealismus*, der nicht Utopie geblieben ist. Der *Sabbat* hat die Welt erobert: er ist das Sinnbild der Idee, daß der Mensch auch als Arbeiter Selbstzweck bleiben soll; daß sein Zweck nicht darin aufgeht, ein Rad an der Maschine der Kultur zu sein, wenn diese Kultur nicht in gleichem Maße und Umfang ihm selbst zugute kommt, wie jedem anderen menschlichen Angesicht. Man wird nicht sagen können, daß das Sinnbild des Sabbat mit seiner Devise: „*auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe, gleich wie du selbst*" (Deut. V, 14) weniger deutlich sei als der philosophische Begriff; an Wirksamkeit ist er nicht im Rückstand geblieben. Übrigens ist die *Gleichheit* hier mit demselben Worte wie bei der *Nächstenliebe* bezeichnet.

Der soziale Idealismus des Judentums steht im Zusammenhange mit seinem *Messianismus*. Hier aber ist die Herzensgemeinschaft mit Kant ganz offenkundig. Kant hat den „*Traktat zum ewigen Frieden*" geschrieben. „Weltbürgerliche" Gesinnung war der Grundgedanke nicht nur seiner Ethik, sondern auch seiner Geschichtsansicht. Er konnte keinen *Begriff der Geschichte* fassen, wenn er nicht ein Ziel der Geschichte annehmen dürfte. Dieses *Ziel der Geschichte* bezeichnet er als den ewigen Frieden. Die *Kriege* selbst müßten diesen Frieden herbeiführen. Die großen Heerführer, welche alsbald unsern Befreiungskrieg gegen den korsischen Titanen zu führen hatten, wurden darüber an ihrer Liebe zu Kant nicht irre. Nur wenn man die Not selbst zur Tugend macht, kann man an dieser schlichten Konsequenz des Sittengesetzes sich herumwinden, ihr Bekenntnis verleumden, und ihren Segen für jedes Volk und jeden Staat ebensosehr und ebenso unentbehrlich, wie für die ganze Menschheit verkennen.

Diese Zuversicht des *Weltfriedens*, als des Zwecks und des Sinnes der Weltgeschichte, haben die *Propheten* erdacht, und an diesem Gedanken bezeugen sie sich als die *wahrhaften Lehrer der Nächstenliebe*. Denn der Krieg ist der Satan der Weltgeschichte. Es ist ebenso Hohn auf die Idee Gottes,

als des Vaters aller Menschen, wie es dem Begriffe des Menschen, als des Selbstzwecks und des Endzwecks, widerspricht, daß man denken dürfte wie der alte Grieche: der Krieg ist der Vater des Alls; daß man denken dürfte, in ihm spiele sich der wahre Sinn des Völkerlebens und des Menschenschicksals ab. Wer an den ewigen Frieden glaubt, der glaubt an den Messias; nicht an einen, der gekommen wäre, sondern an den, der kommen soll und kommen wird.

Der Messias ist der „Knecht des Ewigen (עבר יהוה Jes. 42, 1 u. ö.). Der Messias ist der klarste Zeuge für den Gott der Propheten, für den Gott Israels. Er hat den Zweck des Menschen für den Frieden der Menschheit klargestellt. „Friede" rufen die Propheten; „Schöpfer des Friedens" nennen sie ihren Gott[1]).

Eine literargeschichtliche Betrachtung wollte ich nicht gern zu meiner Aufgabe machen, weil diese gar zu leicht in die Gefahr gerät, die Sache selbst, die Gedanken als bekannt vorauszusetzen, und nur die Spiegelung dieser Gedanken in den persönlichen Geistern zu beleuchten. Nicht versagen aber kann ich es mir, kurz darauf hinzuweisen, obwohl es nach konfessioneller Ruhmredigkeit klingen könnte, wie gut es sich verstehen läßt, daß sich damals alsbald treffliche Köpfe unter den Juden zu Kant hingezogen fühlten. Und obwohl er selbst an diesem heiklen Punkte sich schwere Blößen gegeben hat, scheint er sich dennoch mit seinen jüdischen Schülern recht wohl gefühlt zu haben.

Die Briefe an Marcus Herz sind von einer sonnigen Freundlichkeit, wie er an niemand sonst geschrieben haben dürfte. Und dieser Berliner Arzt, an den er sich auch in eigener Konsultation wendet, war von allgemeiner und naturwissenschaftlicher Bildung; es sind Vorlesungen über Experimentalphysik von ihm gedruckt. Und auch zu einer philosophischen Schrift hat er Kraft und Muße gehabt.

Am meisten bekannt sind die tiefsinnigen, scharfsinnigen, auf gründlicher Kenntnis der Mathematik beruhenden Arbeiten Salomon Maimons. Fichte, der ein philosophisches Talent zu schätzen vermochte, hat solches gerade an Maimon anerkannt. Die Forschung auf diesem Gebiete muß erst wieder

---

[1]) Jes. 45, 7.

ein ganz anderes Ansehen gewinnen, als welches heute den Markt beherrscht, wenn die Verdienste Maimons, die etwas tiefer liegen, zur Anerkennung kommen sollen.

Klarer war von Anfang an die Wirksamkeit des edlen Lazarus Bendavid, der ebenfalls auf dem Grunde seiner mathematisch-wissenschaftlichen Kenntnisse und Einsichten philosophiert hat; dessen Vorlesungen über alle Gebiete der Kantischen Philosophie, auch über die Ästhetik sich erstreckten. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese Männer der jüdischen Wissenschaft sich nicht entzogen haben. Von Maimon gibt es in hebräischer Sprache einen Kommentar zum More des Maimonides, und Lazarus Bendavid hat nicht nur über den jüdischen Kalender, sondern auch über den Messias in Zunz' Zeitschrift geschrieben.

Der philosophierende Jude fühlt sich wie heimatlich angehaucht auf dem Boden Kants; denn in diesem System, welches auf der Logik der Wissenschaft gegründet ist, hat die Ethik den Primat. Die Ethik aber ist das Lebensprinzip des Judentums. Seine Religion will Sittenlehre sein und ist Sittenlehre. Die Liebe Gottes ist die Erkenntnis Gottes. Und die Erkenntnis Gottes ist die Erkenntnis von dem sittlichen Endzweck des Menschengeschlechts.

Es besteht sonach eine innerlichste Übereinstimmung zwischen den systematischen Dispositionen Kants und der prophetischen Grundrichtung des Judentums. Aus den prophetischen Quellen hat sich das Judentum stets von neuem verjüngt. Und seine Religionsphilosophie würde an einem inneren Widerspruche mit dem rabbinischen Ritualismus, den sie festhält, kranken, wenn nicht das prophetische Wesen doch überall sich durchzuringen strebte, und das geistige Übergewicht und Vorrecht sich zu schaffen vermöchte.

Darin besteht ja eben der Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte: daß die erstere das Wesen einer Religion in der begrifflichen Idealisierung seiner Grundgedanken zu konstruieren vermag, während die Religionsgeschichte sich selbst verurteilt, wenn sie sich als Darstellung des Wesens ankündigt. Der Historiker hat nicht die Aufgabe, noch an sich die Kompetenz, das

Wesen zu definieren. Für ihn kann es zwar sekundäre Momente geben; eigentlich aber gibt es überhaupt keine unwesentlichen Erscheinungen für seine Forschung. Die Religionsphilosophie allein kann die Verantwortung übernehmen, in einer Religion Wesen und Unwesen zu unterscheiden.

Und die geschichtliche Entwicklung gibt der religionsphilosophischen Idealisierung immer bestimmter und immer deutlicher Recht. Wir erkennen heute in breitester Allgemeinheit bereits den Wert des Judentums, — und zwar für die Fortentwicklung auch des Protestantismus — in seinem Prophetismus, also in seiner Sittenlehre, in seinem Universalismus, in seinem Humanismus. Und der ganze Ritualismus gehört für unser Bewußtsein der geschichtlichen Entwicklung, der Abwehr und dem Selbstschutz an; den Imponderabilien der religiösen Pietät, auf denen übrigens alle Poesie und auch alle Kraft der Menschengeschichte beruht; klar und lebendig aber, wenngleich immerhin noch verschämt, unterscheiden wir ihn von dem ewigen Wesen unserer Religion selbst. Die umgekehrte Meinung erscheint uns heute als eine Ausflucht der Parteitendenz und als Schlagwort eines unpersönlichen Standpunkturteils.

Auf der Richtigkeit unserer sittlichen Ideen beruht unser Recht und unsere Kulturmacht. Und bei dem Zusammenhang und Einklang mit der vorbildlichen Ethik des neuen Weltalters, das mit der französischen Revolution begonnen hat, dürfen wir für beide zugleich Trost und Hoffnung fassen. Die Mystiker, die Obskuranten, die eine anscheinende Poesie als Philosophie ausgeben, werden mit den anderen Irrgeistern dieses unseligen, verworrenen Zeitalters allgemach verscheucht werden, und die klassische Gesinnung wird wieder erwachen in der Philosophie, wie in der Kunst, und aus ihr und mit ihr wird sich eine neue Richtung der Politik den sichern Weg bahnen, welche mit der sittlichen Reinheit des prophetischen Monotheismus sich verwandt fühlen, und daher das Judentum als ihren natürlichsten Bundesgenossen erkennen und würdigen lernen muß.

Verlieren wir nur unsern angestammten, unsern messianischen Optimismus nicht. Die bösen Geister, die mit dem Pessimismus ihr Spiel treiben, werden wieder verschwinden, und

die sittliche Gesundheit, die menschliche Klarheit und Aufrichtigkeit, daher die schöpferische Kulturkraft unserer ewig jungen Religion wird so gewiß zu allgemeiner Erkenntnis und Anerkennung kommen — als der *Fortschritt zum Guten* das Ziel der Weltgeschichte ist und bleibt.

In diesem Schlußgedanken der *Philosophie der Geschichte* kommen wiederum Kant und das Judentum einmütig zusammen: die in ihrer Methode wahre Philosophie und die in ihrem Gotte wahre Religion.

Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten

Platon und die Propheten sind die beiden wichtigsten Quellen der modernen Kultur überhaupt. Aber wie alle Quellen der Kultur, enthalten auch sie schon fremde Aufnahmen. Diese sind jedoch von ihrer einzigartigen Ursprünglichkeit bewältigt und aufgesogen. Man darf beide als einzig dastehende Beispiele geschichtlicher Originalität bezeichnen.

Im sozialen Ideal sind als die beiden Grundbedingungen vereinigt: die wissenschaftliche Erkenntnis und die als Religion stabilisierte Sittenlehre. Platon ist und bleibt das Symbol der ersten, die Propheten das der zweiten Bedingung. Die Wissenschaft greift über das Naturproblem hinaus in das Gebiet der Sittlichkeit hinüber. Daher mischen sich bei Platon schon Motive der Religion mit denen der Wissenschaft. Und auch die Propheten können bei ihrem Innenblick auf das Wesen der Sittlichkeit des Umblicks auf die Menschenwelt sich nicht entschlagen. Daher können sie der menschlichen Erkenntnis nicht ganz entsagen, obschon sie deren Sachgebiet auf die Menschenwelt einschränken. Aber während Platon die Ethik in den Bannkreis der Erkenntnis hineinzieht, bleibt den Propheten das Gebiet der Wissenschaft fremd. Von der gesamten Natur interessiert sie nur die Natur des Menschen.

In diesem Umriß bleiben die beiden Grundbedingungen der sozialen Kultur nur im schroffen Gegensatz stehen, ohne Wechselwirkung, beinahe ohne Zusammenhang. Dieser Umriß ist aber nur eine Abstraktion; die geschichtliche Wirklichkeit erfüllt diese Abstraktion mit der Lebendigkeit der Gegensätze, deren gegenseitige Durchdringung die Mannigfaltigkeit der Kultur hervorbringt. In dieser Mischung der geschichtlichen Grundmotive

tritt zugleich unvermeidlich Abklärung und Abminderung der Gegensätze ein, und deren Eigentümliches wird schwankend und verworren. Es ist daher ein zweckmäßiges Thema, diese beiden Grundmotive in ihren Eigentümlichkeiten zu erforschen.

Den Schwerpunkt des Platonischen Geistes erkennen wir am Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis. Er war nicht der erste Grieche, der dieses Problem erfaßte; er war auch nicht der erste, der mit dem Problem der Wissenschaft das der Ethik verknüpfte. In der Verbindung beider Richtungen ist er der Fortbildner des Pythagoras, nur in der Verbindung, nicht aber in deren Vereinigung, während er in der Erkenntnisrichtung hauptsächlich auf Parmenides und Demokrit zurückgeht, und in der Ethik auf Sokrates. Aber trotzdem in der Verbindung beider Richtungen Pythagoras sein Vorgänger ist, wird dadurch seine Originalität nicht abgeschwächt. Man darf vielleicht sagen, wie die Griechen überhaupt zwar Mathematik und Astronomie vom Orient erlernen, dennoch aber ihrerseits erst die erworbenen Kenntnisse in Wissenschaft umschmieden, ähnlich stehe auch Platon seinen Vorläufern gegenüber: deren gesamte Philosophie wird ihm wie zu einer Sammlung von Kenntnissen. Er aber erst macht aus Kenntnissen die Erkenntnis. Diesen Doppelsinn hat seine Grundfrage: Was ist ἐπιστήμη? Die Frage bedeutet: Welches Verhältnis besteht zwischen Wissenschaft und Erkenntnis?

Zur Bestimmung dieses Verhältnisses wird er der Urheber der Ideenlehre. Denn die Idee entspringt zwar ebenso natürlich und urwüchsig aus der Quelle des Sittlichen, wie aus der der Wissenschaft. Aber die begriffliche Ausgestaltung der Ahnung und des Entwurfs der Idee vollzieht sich allein am Problem der Wissenschaft. Im Ahnen und Schauen steht Platon auf dem Urboden des Pythagoreismus, den er mit der Begriffswelt der Eleaten und des Sokrates durchpflügt. Aber ihm wird der Zusammenhang zwischen Ahnungsschau und Begriffsarbeit zum eigenen Problem. Der Geist soll für ihn nicht zwei abgetrennte Quellgebiete haben: die Idee soll ebensosehr die Jagd des Begriffs, wie die Schau der Ahnung sein. Die Schau wird dadurch unentrinnbar der Ahnung entrückt und auf die Seite des Begriffs hinübergezogen.

Die Idee ist daher nicht nur der Begriff des Sokrates, ge-

20*

schweige des Demokrit, sondern der Begriff wird selbst zu einem Fragezeichen, zum Problem seiner selbst. Die Ahnung, die Schau behalten den Charakter des Mystischen: woher stammen sie und worauf gründen sie sich? Ebenso bleibt auch der Begriff geheimnisvoll und rätselhaft: auf welche Rechtsbefugnis, auf welchem Wahrheitsgrunde beruht er? So fragt Platon, und mit dieser Frage, aus welcher die Schöpfung der Idee entspringt, überwindet er alle bisherige historische Naivität, von Pythagoras bis Sokrates. Sie alle wissen nicht, was sie tun. Sie sind alle die Urheber gewaltiger, ewiger geistiger Schöpfungen, aber sie sind dem Dädalus vergleichbar oder dem Bildner von Götterbildern. Auch diese Begriffsbilder können nicht sehen noch hören, und es fehlt in ihnen selbst der lebendige Hauch, der sie von Machwerken unterscheidet.

Die Idee erst verschafft dem Begriffe seinen schöpferischen Lebensgrund, der die Rechtfertigung seines Daseins und seines Wirkens enthält. Er darf fortan kein Rätsel und kein Mysterium mehr bilden: das Götterbild ist gleichsam ein Menschengebild geworden, ein Erzeugnis des Geistes und sein Zeugnis. Unter allen Wendungen, mit denen Platon seine Idee in ihrer Gipfelung alles Geistigen zu beschreiben sucht, sind es daher zwei Begriffe besonders, durch die er das Tiefste und Klarste der Idee zur Bestimmung bringt: erstlich durch das Wortspiel mit dem Begriffe, als Logos, welches in dem „Geben des Logos" die Bedeutung der Rechenschaftslegung annimmt. So wird der Begriff zu seinem eigenen Buchführer und Rechenschaftsableger. Dieses Gleichnis würde Platon nicht gewählt haben, wenn er nicht streng und geschlossen auf das Gebiet der Wissenschaft sich eingestellt hätte.

Und so ist der andere Versuch zur Bestimmung der Idee hinzugekommen, der auf das methodische Verfahren bei aller wissenschaftlichen Forschung, vornehmlich daher bei der Mathematik eingeht. Dort ist der Weg der Rechenschaftslegung klar vorgezeichnet, und Platon selbst hat ihn geebnet und aufgehellt. Die Grundlegung, Hypothesis ist es, welche den Weg des Geistes zum Wege der Wissenschaft macht. Mag immerhin sogar die Hypothesis dem dunklen Gebiete der Schau und der Ahnung selbst auch angehören, dieser Verdacht und diese Ungewißheit beirrt den Weg der Wissenschaft nicht, die von der

klargelegten Grundlegung aus schrittweise ihren Weg geht und ihre Herleitungen gewinnt. Rechenschaft und Hypothese ergänzen einander: die Rechenschaft fußt auf der Hypothese, und die Hypothese zielt auf die Rechenschaft hin.

Mit der Idee hat demnach die Naivität des Denkens selbst im Schaffen der Begriffe aufgehört: an der Wissenschaft und ihrer Grundmethode ist der Begriff, ist das Denken über sich selbst zur Klarheit gekommen. Aus der Doppelbedeutung der ἐπιστήμη ist die Idee emporgewachsen, und in diesem Zusammenhang mit der Wissenschaft ist sie zur Wurzel der Erkenntnis geworden. Was ist das Wesen der Idee? Diese Frage läßt eine bestimmte Antwort zu: Die Idee ist der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Erkenntnis, welche an die Wissenschaft angeschlossen, mit der Wissenschaft verwachsen ist, dergestalt, daß die Erkenntnis aus der Wissenschaft entstanden ist, und die Wissenschaft wiederum ihre Säfte als Erkenntnis organisiert.

Der Idealismus ist demgemäß Idealismus der Wissenschaft. Ohne ununterbrochenen Zusammenhalt mit der Wissenschaft gibt es keine Erkenntnis, keine Idee, keinen Idealismus. Ein Idealismus der Ahnung und der Schau ist bei mildester Deutung einseitiger Platonismus. Aber der Platonismus hat schlechthin Einheitlichkeit, und die Einseitigkeit bildet einen Widerspruch zur Einheit seines Lehrbegriffs.

Auf der Einheitlichkeit des Platonismus beruht seine geschichtliche Ewigkeit: mit ihr vereinigt er ferner auch Wissenschaft und Sittlichkeit, Sittlichkeit und Wissenschaft. Die Idee, als mathematische Idee entsprungen, ist zur Idee des Guten ausgereift. Und alle Skepsis ist dieser Erweiterung gegenüber zum Verstummen gebracht. Das Gute ist zwar nicht das Sein; darum aber darf es doch nicht dem Geltungswerte der Idee entzogen werden: so ist es denn „jenseit des Seins“.

Die Transzendenz ist nicht bei Gott entstanden, sondern beim Guten, als Idee des Guten. Die Idee des Guten besteht zwar jenseit des Seins, aber keineswegs jenseit der Erkenntnis. Trotz allen Unterschieden, welche dadurch bedingt sind, daß hier der Mutterboden der Wissenschaft fehlt, muß dennoch die Erkenntnis zum Problem, zum Desiderat gemacht werden für

das Sittliche. Auch das Sittliche muß der Kompetenz der Erkenntnis unterworfen und angehörig gemacht werden.

Hier beginnt die Gefahr des Dualismus für den Platonismus, für allen Idealismus der Ethik. Die Idee ist nicht auf die Mathematik und die Natur eingeschränkt; auch der ethische Idealismus wird dem mathematischen angegliedert. Auch das Sittliche wird schlechthin der Norm der Idee unterzogen. Ahnung und Schau werden demzufolge zurückgewiesen und überholt, auch da selbst, wo der Schein ihnen nachgibt. Es bleibt durchaus die Norm der Erkenntnis in ihrer exklusiven Souveränität. Alle Angelegenheiten und Bedürfnisse der menschlichen Kultur müssen ausnahmslos ihrer Leitung untertan werden. Und was das Prinzip der Erkenntnis fordert, muß bis in alle seine Konsequenzen am Problem des Sittlichen angewendet und ausgeführt werden.

Da nun aber einmal die methodische Differenz für die Ethik besteht, daß sie des Fundamentes der Wissenschaft entbehrt, so wird es unvermeidlich, daß das Prinzip der Erkenntnis hier zu Übergriffen und Irrungen in der Durchführung der Anwendungen kommen muß. Und aus diesen methodischen Mängeln, denen der Idealismus sich in der Ethik nicht entwinden kann, wird es einigermaßen verständlich, daß für das Gebiet des Sittlichen die andere Quelle, die der Religion, schöpferisch geworden und geblieben ist.

Die reine Quelle der Religion liegt für das soziale Bewußtsein im Prophetismus. Beachten wir zuerst jedoch seine Schranken. Der Prophet weiß nichts von der Wissenschaft. Selbst in Babylon hat deren Zauber nicht auf ihn gewirkt, geschweige, daß er von selbst in Palästina den Schleier der Wissenschaft gelüftet hätte. Das Sternenheer interessiert ihn nur für den Gott, der es heraufgeführt hat und der es mit Zahlen und Namen benennt. Und so ist die Natur nur für ihn vorhanden, als die Schöpfung Gottes. Schon das erste Wort der Genesis „im Anfang“ ist seiner eigentlichen Bedeutung nach unsicher, und das ist charakteristisch. Woraus Gott Himmel und Erde geschaffen, das bleibt dem Horizonte dieser Geister fern. Kaum gibt es ein Chaos, geschweige, daß Urstoffe erdacht würden. Die poetische Naturanschauung leitet von vornherein den Blick auf das Universum, das uns in abgeschlossenen Gebilden, in Wasser und Licht, in Pflanzen und Tieren entgegen-

tritt. Diesem Naturbewußtsein fehlt gänzlich das Interesse an der Kontrolle und überhaupt an der Frage, ob die sinnliche Wahrnehmung ein richtiges Bild von der Wirklichkeit der Natur liefere, geschweige, daß nach den Mitteln des Bewußtseins die Nachforschung gerichtet würde: was das Denken zu bedeuten habe neben der Empfindung und alle dergleichen Probleme, welche entstehen, wenn der Unterschied und das Verhältnis von Subjekt und Objekt aufdämmert. Alle diese Fragen entkeimen dem Interesse an der Wirklichkeit, als einer Wahrheit. Für den Propheten hingegen hat alle Wirklichkeit ihre Wahrheit nur außer ihrer selbst: in Gott, der sie hervorgebracht hat, der sie aber auch verwandelt, so daß die Wahrheit an der Natur selbst gar nicht haftet. Das ist die Schranke des prophetischen Denkens. Es kennt keine Wissenschaft, und es kann daher das Problem der Erkenntnis hier nicht entstehen.

Nun bedienen sich aber die Propheten allesamt dieses Wortes der Erkenntnis von ihrem Gotte, und das Wort scheint nicht unpassend gewählt: denn dieser Gott ist der Wahrnehmung entrückt, und alle Sinnlichkeit steht in scharfem Widerspruch zu ihm. Wenn wir jedoch den methodischen Zusammenhang, der in Griechenland der geschichtliche ist, zwischen Erkenntnis und Wissenschaft festhalten, so kann das Wort von der Gotteserkenntnis nur eine übertragene Bedeutung haben.

So wird es verständlich, daß Erkennen im hebräischen Sprachgeiste identisch wird mit Liebe. Freilich soll durch die Liebe die Innigkeit der Erfassung, die bis an die Vereinigung heranstreift, ausgedrückt werden. Aber es bliebe doch immer rätselhaft, wie diese Identität von Erkennen und Lieben sich herstellen, wie überhaupt der Gedanke der Liebe auf den unnahbaren Gott gerichtet werden konnte, wenn nicht eben die Lösung des Rätsels darin läge: daß die Erkenntnis überboten werden sollte. Es war unvermeidlich, Gott in Gegensatz zu stellen zu aller Wahrnehmung, der konkreten, wie der bildlichen. Daher mußte Erkennen gegen Wahrnehmen aufgestellt werden. Aber um den Zusammenhang zwischen Erkennen und aller Wissenschaft von der Natur abzustreifen, wird die Erkenntnis in die Liebe umgewandelt, die mit der Wissenschaft nichts gemein hat.

Wie rechtfertigt sich nun aber positiv der prophetische Begriff der Liebe, sowohl zu Gott, wie bei Gott? Alle Gefahren

der Religion entstehen an diesem Punkt. Alle ihre guten und ihre schlimmen Beziehungen zur Mystik entspringen hier. Sie selbst zwar ist nicht des Zusammenhangs mit der Wissenschaft entblößt, aber sie will sich ihm entreißen. Daher tritt hier die Liebe in Konflikt mit der Erkenntnis. Ist nun dieser Zusammenhang mit der Mystik für die Religion unvermeidlich?

Dic Propheten sind dadurch die Begründer der sozialen Religion geworden, und in ihr die des sozialen Bewußtseins überhaupt, daß sie der Mystik die Gottesliebe entzogen und, ohne den Leitfaden der Wissenschaft zu benutzen, in der Liebe einen Weg der Erkenntnis zu bahnen suchten. Wie konnte dies möglich werden? Bei Gott wäre es in der Tat nicht möglich geworden. Sie aber blieben nicht allein bei Gott stehen, sondern setzten ihn in Verbindung, in Verhältnis, in Wechselwirkung mit dem Menschen. So konnte das Problem der Liebe entstehen: nicht ursprünglich bei Gott, sondern am Menschen. Den Menschen wollten sie erkennen, nicht auf Grund einer Wissenschaft vom Menschen. Diese war ja auch Platon versagt. Er half sich mit seiner Idee. Die Propheten halfen sich mit ihrem Gotte.

Es wäre zwar nicht denkbar, daß die Propheten, und sie allein unter den Sehern aller Völker, den einzigen Gott erdacht hätten, ohne allen Antrieb durch Spekulation. Aber daß diese Spekulation von Gott, als dem einzigen Sein, ohne die Stütze der Wissenschaft blieb, das eben ist das Charakteristische: das eben leitet den Schwerpunkt von aller Metaphysik hinüber in das ausschließliche Problem der Sittlichkeit. Diese aber betrifft nicht sowohl die Fragen über Gott als vielmehr die vom Menschen. Und so ist es von vornherein der Menschengott, der Schöpfer des Menschen, in den hier der aus Babylonien stammende Gott, als Schöpfer des Himmels und der Erde, verwandelt wurde.

Wenn nun aber Gott sonach gleichsam vor den Richterstuhl des Menschen von den Propheten gestellt wurde, so war ihnen der Mensch nicht vorzugsweise der Göttersohn, der Halbgott, der Heros, sondern der Mensch in seiner Schwäche wurde ihnen zum Vorbild. Und die Schwäche war zwar zunächst die moralische, und so wurde die Sünde des Menschen das erste Urbild vom Menschen. Aber wie bei ihnen die Philosophie der

Sittlichkeit fremd blieb, so auch die Tragödie. Und so blieben sie nicht bei der Schuld stehen, noch bei der Strafe, als den beiden Seiten des Schicksals, welches den poetischen Urgrund des Menschendaseins bildet, sondern sie entrissen diesem Doppelantlitz von Schuld und Strafe seine Würde; sie faßten das Leiden nicht als das Verhängnis des Menschen auf, sondern als eine Staffel in der Entwicklung seines Begriffs. So wurde durch die Ausschaltung dieses tragischen Grundbegriffs der mythische Urgedanke von dem Neide der Götter ausgerottet. Gott ist der Gute, nicht das Gute. Wenn von ihm auch das Leiden ausgeht, so ist dieses nicht ein Böses, sondern es wird eingegliedert in die Entwicklung des Guten, das vom guten Gotte verantwortet wird.

Diese Abtrennung des Leidens, als Strafe für die Schuld, von der Schuld ist eine der tiefsten Konsequenzen des Monotheismus, eine der allertiefsten Grundlegungen des sozialen Problems. Denn das Leiden bildet die schwerste Frage gegen die Güte Gottes. Wird es nun aber hauptsächlich am Tode gedacht, so bleibt der Mythos Alleinherrscher. Der Tod ist ein Bild des Schicksals, dem auch die Götter selbst unterworfen sind und das für die Menschen sich nur auf den Tod erweitert. Der menschlichen Sittlichkeit bleibt dabei nichts zu tun; sie kann demgegenüber nur in der Mystik verharren. Wenn sittliche Tätigkeit gegen das Leiden erweckt werden soll, so muß der Blick abgewendet werden von dem gemeinen Schicksal in Krankheit und Tod. Das Elend mußte nicht mehr biologisch, sondern soziologisch entdeckt werden. So wurde der Arme zum Symbol des Menschen.

Die ganze Entwicklung des Prophetismus läßt sich an diesem Leitgedanken verfolgen. Gott ist nicht der Vater der Helden, und nicht diese werden als die Gottgeliebten bezeichnet, sondern Gott „liebt den Fremdling". Der Fremde ist im Polytheismus, ausgenommen daß er zum Gastfreunde werden kann, der Widerpart zum idealen Menschen, der nur der Volksgenosse ist. Er ist der Barbar. Sobald aber der eigene Gott den Barbaren liebt, die feindlichen Völker sich zu eigen erklärt, wie sein Eigentum Israel, so erhellt sich der Horizont des Menschen. Der Messianismus fordert und beschwingt diese Entwicklung, die zum Kosmopolitismus führt. Hier soll nun aber die andere

Reihe entrollt werden, welche zum Sozialismus führt. Wie Gott neben dem Fremdling fast immer auch die Waise und die Witwe liebt, so sind diese es mit ihm, welche die soziale Bedrückung tragen, von der die Gerechtigkeit Gottes sie befreien soll.

Aber wie sehr die Propheten immerfort Recht und Gerechtigkeit anrufen und ihren Gott als den Gott der Gerechtigkeit verkündigen, so genügt ihnen diese Abstraktion nicht, die eine Art von Erkenntnis ist. Sie wenden sich an das Herz der Menschen, das ihnen die einzige Schatzkammer seines Geistes ist, und so erregen sie als die dem Leiden entsprechende Form des Bewußtseins das Mitleid. Ein ganz ursprüngliches Wort ist es in der hebräischen Sprache, das dem Mutterleibe (Rechem) entstammt. Mit diesem Gefühl erbarmt sich Gott des Armen; mit diesem Gefühl soll der Mensch den Armen als Menschen sich entdecken.

Das Mitleid ist daher nicht eine Leidenschaft, nicht ein physiologischer Affekt, der dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam ist, sondern es ist ein geistiger Faktor, man möchte sagen: ein Surrogat des Geistes. Die ganze Kraft einer Weltanschauung ringt mit ihm zum Bewußtsein. Man müßte sonst an der Gerechtigkeit Gottes, an seiner Güte und Vorsehung verzweifeln, wenn nicht dieses Mitleid eine Kraft des menschlichen Bewußtseins würde, die alles niederschlägt, was der sogenannte Geist als Skepsis hervortreibt. Am Leiden des Menschen interessiert mich nur die Armut. Sie ist die Grundfessel seines Wesens. Vielleicht könnte er selbst den Tod überwinden, wenn nur nicht die Armut als Signatur der Menschenwelt bliebe. Und es ist der verhängnisvollste Betrug, daß die Armut die Antwort auf die Schuld des Menschen wäre. Bei diesem Irrtum kommt man nicht zu der Wahrheit Gottes und ebensowenig zu der des Menschen, noch auch nur zur ersten Entdeckung des Menschen. Das Mitleid erst entdeckt im Mitmenschen den Menschen. Im Mitleid wird das Leiden des anderen zum eigenen und dadurch der andere zum Mitmenschen.

Es ist bedeutsam, daß Platon noch keine Idee des Menschen auszeichnet. Und es ist ebenso bedeutsam, daß Philo, der Jude, diesen Fortschritt in der Ideenlehre vollzieht. Für ihn bedarf der Mensch ebenso dieser Auszeichnung des Erkenntniswertes, wie die mathematischen Naturideen. Und auch die Idee des Guten

genügt ihm nicht. Und wenn Platon selbst Gott als den Guten schon fordert, so bleibt dieser Gedanke einseitig und unausgedacht, wenn nicht der Mensch seinen Eigenanteil an der Güte erlangt. Diesen Eigenwert des Menschen haben die Propheten entdeckt. Und es ist ihr soziales Gewissen, dem diese Entdeckung verdankt wird. Die Armen setzten sie gleich mit den Frommen. Diese Gleichsetzung ist der entscheidende Höhepunkt in der Entwicklung des Messianismus. Und der Messias selbst wird daher zum Bannerträger der Armut. Alle Schuld der Menschen nimmt er auf sich, weil er alles Leiden der Menschen auf sich nimmt. Ohne den Reiz der Heldenkraft und der Götterschönheit reitet er, das Sinnbild des menschlichen Leidens, auf seinem Esel durch die Welt. Er verschmäht allen Anteil an den ästhetischen Reizen der Welt, nur das Elend des Menschen stellt er in seinem sozialen Elend dar.

Die Faustdichtung der alten Bibel, der Hiob, tritt so in den Kreis des Messianismus ein. Die Menschen fragen, nachdem die Propheten es ihnen klargemacht haben, daß der Mensch nicht seiner Vorfahren wegen weder sündigt noch leidet: Woher aber entspringt das Böse im Menschen? Anstatt dieser metaphysischen Frage sollten sie zu fragen lernen: Woher entspringt das Leid im Menschen? Und das heißt: was ist der Sinn der Armut? Als diesen Sinn sollten sie negativ erkennen: nicht die Schuld. Und positiv erwuchs daher die Einsicht, daß der Arme durchaus als der Gute erkannt werden müsse. An dieser Einsicht sollte kein Begriff von Gott, noch vom Menschen, auch keine Welterfahrung irre machen. Gott ist der Gott der Gerechtigkeit, er wird dem Armen schon helfen. Er ist der Gott der Weltgeschichte, und er wird an der Menschheit gutmachen, was das Individuum zu leiden hatte. Er ist der Gott der Güte, er kann daher nur aus dem Lichte der Güte das Armenleid über den Menschen verhängen. Und die Erkenntnis seiner Güte bringt mich zu der Einsicht, daß der Arme der Fromme, der Gottesfürchtige, der Liebling Gottes ist. Diese Erkenntnis erwächst zwar nicht aus einer Wissenschaft, sie ist daher auch nicht eine Idee des Guten, aber sie ist auch nicht der Gedanke von einem abstrakten Guten, das sich auch auf Sachgüter übertragen könnte, sondern sie wird konkret und persönlich am Menschen. Und am Menschen erst entzündet sich die Liebe zu Gott.

So erkennen wir zwar die Schranke im Begriffe dieses Gedankens, sowohl von Gott, wie vom Menschen. Das Mitleid mit dem Leiden hat diesen Gedanken zur Entdeckung gebracht. Wir begreifen hiernach, wie diese mangelhafte Erkenntnis die Metaphysik vom Tode nicht aus der Welt schaffen konnte. Die Menschen lieben immer mehr, andächtig zu schwärmen, als gut zu handeln. Und wir begreifen so auch, daß das gute Handeln unter dem Zauberstabe dieser religiösen Einsicht immer zwar das Höchste noch hervorgebracht hat, was die dämonische Menschennatur an Zügelung und Bändigung zuließ, zugleich aber wird es uns klar, daß Mitleid allein die Triebfeder der sozialen Kraft nicht sein kann, daß vielmehr im letzten Grunde die Quellen der Wissenschaft gegraben und belebt werden müssen, wenn Sicherheit, wenn fortschreitende Entwicklung den sittlichen Problemen zuteil werden soll. Und so müssen wir wiederum von den Propheten auf Platon zurückblicken.

Der Vorzug Platons besteht in dem Prinzip der Erkenntnis. Alle orphische Theologie bleibt haltlos, wenn sie sich der Ideenlehre nicht zu bemächtigen vermag. Das Mitleid kann dem Menschen die Erkenntnis nicht ersetzen. Ohne Philosophie kann das Leiden kein Ende nehmen unter den Menschen. So wird die Erkenntnis zum Grundpfeiler der sozialen Welt. Schon das Leiden selbst bedarf zu seiner Ergründung der Erkenntnis, geschweige die Aufhebung des Leidens, die Erlösung von ihm. Die prophetische Einsicht ist doch nur eine Ahnung, eine Schau. Es ist gewiß nicht zufällig, daß das hebräische Wort für die prophetische Vision dieselbe Bedeutung hat, wie die ursprüngliche Wurzel für die Idee. Aber das eben ist der Mangel im Prophetismus, daß die Schau nicht zur Grundlegung wird. Und dies bleibt der Mangel der Religion, daß sie nicht grundsätzlich der Methodik der Wissenschaft sich unterzieht, daß sie zwar den menschlichen Geist als den von Gott eingesetzten „heiligen Geist“ erkennt, dennoch aber vor der Gleichsetzung der Wissenschaft mit der göttlichen Erkenntnis des Sittlichen Scheu trägt. Ohne die rückhaltlose Anerkennung der wissenschaftlichen, der philosophischen Erkenntnis vom Sittlichen kann es jedoch nicht zur Wahrhaftigkeit im ganzen Gebiete der Religion kommen. Und hier bleibt für alle Zeiten der göttliche Platon der Mahner zur Wahrhaftigkeit, der Hüter der wissenschaft-

lichen Erkenntnis, als des einzigen untrüglichen Hortes der Wahrheit.

Indessen ist von dieser Sonnenseite aus nun auch der Schatten im Platonismus zu erkennen. Schon das bekannte Wort, daß das Ende des Leidens unter den Menschen nicht kommen werde, bevor „die Könige philosophieren und die Philosophen Könige werden", enthüllt den Schatten bei diesem Lichte. Wir wollen keinen Anstoß an den Königen nehmen, sondern sie nur als die Regierenden auffassen: soll denn aber der Unterschied unter den Menschen die Schroffheit zwischen Regierenden und Regierten beibehalten? Sollen denn nicht alle Menschen einstens an der Regierung Anteil erlangen, so daß alle ebensosehr Regierende wie Regierte sein werden? Könnte es bei Platon an dieser Konsequenz gebrechen, welche das Prinzip der Erkenntnis für alle Menschen, insofern sie Vernunft haben, fordern muß?

Und wenn das schier Undenkbare dennoch dem Sachverhalt entspräche, so würde diese Anomalie nur daraus erklärbar, daß das Prinzip der Erkenntnis selbst eine Einschränkung gleichsam verschuldete: als ob es verstümmelt würde, wenn seine Anwendung auf alle Menschen gefordert würde. Haben denn aber nicht alle Menschen Geist und Vernunft?

Hier wird der Mangel im Prinzip des Geistes und der Vernunft, als Prinzipien der Erkenntnis, welche mit der Wissenschaft zusammenhängt, erkennbar, so daß man zu dem gebrechlichen Prinzip des Mitleids seine Zuflucht nehmen möchte. Wissenschaftlich ausgedrückt, wird hier die Zweideutigkeit erkennbar, die bei Platon im Begriffe der Vernunft besteht, insofern sie sittliche Vernunft ist in Identität und auf Grund der wissenschaftlichen Vernunft. Da aber nicht alle Menschen der Wissenschaft fähig seien — warum nicht? —, so können sie auch nicht allesamt der Philosophie fähig werden. Und da auf der philosophischen Erkenntnis alle Sittlichkeit beruht, so können sie auch nicht allesamt der Sittlichkeit praktisch fähig werden. Deshalb müssen sie von den Regierenden, den Philosophen, regiert werden. Diese Konsequenz ist identisch mit dem Prinzip der Ideenlehre, wenigstens soweit Platon selbst die Idee des Guten in Einklang zu bringen vermochte mit der allgemeinen Ideenlehre. Aber alle Vorzüge der theoretischen Kultur können nicht über den Schaden hinwegtrösten, der aus dieser Über-

spannung des methodischen Leitgedankens über die Welt hereingebrochen ist. Noch heute nährt sich der Skeptizismus gegen das soziale Ideal aus diesem Vorurteil, daß die Menschen schlechterdings nicht allesamt zur Wissenschaft und darum auch nicht zur Erkenntnis des Sittlichen auf diesem Wege befähigt seien. So wird es klar, daß für Platon die Idee des Menschen nicht aufging; denn ohne den Grundgedanken von der Gleichartigkeit der Vernunft in allen Menschenköpfen kann kein einheitlicher Begriff vom Menschen entstehen, und ohne diesen einheitlichen Begriff kann auch der Glaube an die Verwirklichung der Sittlichkeit im Menschengeschlechte nicht aufkommen. Was ist aber aller wissenschaftliche Idealismus ohne diesen Abschluß, den die Erkenntnis von der Einheit des Menschengeschlechts bildet, von der Einheit aller Stände in jeglichem Staatswesen, von der Einheit aller Menschen in der Bestimmung zum Guten und demgemäß in der Fähigkeit zum Guten — was bedeutet aller Idealismus ohne die Idee des Guten in jedem Menschengeiste?

Hier wird wieder bei aller Einseitigkeit und allem Mangel an wissenschaftlicher Begründung dennoch der praktische Vorzug des Prophetismus einleuchtend. Eine solche Einschränkung und Auswahl unter den Menschen erträgt er nicht. Auch dem König, wenn er einmal gewünscht wird, wird zur schlichten Vorschrift gemacht, daß er das Buch der göttlichen Lehre sich niederschreiben soll. Diese eigenhändige Niederschrift ist die allgemeine Vorschrift, durch die er mit jedermann im Volke auf das gleiche Niveau gestellt wird. In bezug auf Gott und den Menschen darf es keinen Unterschied geben zwischen Regierenden und Regierten, noch zwischen Philosophen und Nichtphilosophen. Mose sagt: „möchte doch das ganze Volk Gottes Propheten sein“. Nur für die Zeitlage wird hier ein Unterschied gemacht, nicht für die Qualität des Geistes unter den Menschen. Und so fordert Jeremia von der Zukunft, daß keiner den anderen lehren werde, denn allesamt werden sie von groß bis klein Gott erkennen. Die Fülle der sittlichen Erkenntnis wird für alle Menschen verheißen: die Fülle, weil sie aus dem Prinzip Gottes hervorgeht, das freilich, das eben nicht das Prinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Dieses Prinzip Gottes ist das einheitliche Doppelprinzip von Gott und Mensch.

Wir werden bei Platon aber nicht allein in dem Prinzip der Idee den Grund seines Mangels im Idealismus erkennen dürfen: auch hier hängt die philosophische Theorie mit der Wissenschaft und der Erfahrung zusammen. Schon Karl Friedrich Hermann hat die historischen Grundlagen im Platonischen Staatsideal erkannt. Platon war, als echter Idealist, in aller seiner Spekulation mit dem Interesse an Natur und Erfahrung verwachsen. Im ganzen Gebiete des Naturwissens war er seinem pythagoreischen Vorbilde treu. Und so war er auch als Ethiker mit der weiten und genauen Kenntnis des Politikers ausgerüstet, und er hat auf seinen Reisen in Ägypten und in Unteritalien nicht nur Mathematik erlernt, sondern an der Schwelle des Mannesalters noch hing er in Sizilien Jugendträumen nach, um die Welt nach Musterbildern zu verbessern, die er keineswegs lediglich erahnte und erschaute, sondern die er als gelehrter Mann der Welterfahrung nach politischen Wirklichkeiten entwarf.

Aus diesem Zusammenhange mit der geschichtlichen Erfahrung wird auch die literarische Tatsache verständlich, daß Platon das soziale Ideal nicht nur, wie sonst alle philosophischen Probleme, innerhalb der Entwicklung einzelner Dialoge erörterte, sondern daß er ganze Dialoge nahezu ausschließlich ihm widmete. Denn schon seine Republik hat diesen Hauptinhalt. Dann aber bringen die Gesetze eine neue Darstellung, und endlich bekommen diese nicht nur einen Nachtrag, sondern auch einen Nachläufer im Kritias, der die Ethik des Staates in den Staatsroman verwandelt. Und dabei haben wir des Gorgias und des Staatsmanns noch gar nicht Erwähnung getan. Es war die Unsicherheit in der Grundlegung, welche die Unruhe und den inneren Wechsel in der Darstellung seiner Staatslehre erklärlich macht. Seine Anpassungsversuche an die politischen Wirklichkeiten veranlaßten immer neue Differenzen, aber seine eigenen Berichtigungen trieben ihn immer tiefer in Materialisierungen seiner idealen Grundlagen hinab, bis sie bei der Utopie endigten.

Seine vornehme Abkunft darf nicht etwa zur Erklärung herangezogen werden, denn sie hat ihn nicht abgehalten, gegen die Flottenpolitik seines Großoheims Perikles in ewig denkwürdigen Ausführungen Widerspruch zu erheben. Hingegen ist es sein hellenischer Standpunkt überhaupt, in dessen Engen er

befangen blieb. Wir sind jetzt durch Jakob Burckhardt auf die Polis als die Grundlage des griechischen Staatswesens aufmerksam geworden. Sie ist das Grundelement des Partikularismus der Stämme und der Städte. Dem Individuum gegenüber aber ist sie nicht minder absorbierend als der Staat. Das Volk, als Masse bezeichnet, wird der Individualität enteignet. Es tritt daher eine nur scheinbare Individualisierung an die Stelle der echten, nämlich die Einteilung in die drei Stände: der Wächter, der Helfer und der Gewerbetreibenden.

Von minderem Werte ist die Frage nach der Erblichkeit dieser Kasten als die Einteilung der Menschen im Staate überhaupt nach festgelegten Berufen, deren Wechselwirkung für das Staatsleben durch die Festlegung gehemmt wird. Aber auch diese ständische Einschnürung ist nicht der letzte Grund des Übels, der vielmehr darin liegt, daß der Stand der Hüter zugleich der der Krieger ist, und daß der Kriegerstand das eigentliche Fundament des gesamten Staates bildet.

Hier schon tritt uns die Kluft entgegen, welche dieses soziale Ideal von dem der Propheten scheidet. Nach Jesajas charakteristischem Ausdruck sollen die Völker nicht mehr Krieg lernen. Und Lernen bedeutet sprachlich die Gewöhnung. Der Krieg soll nicht ferner als Menschensitte gelten. Dem prophetischen Denken bleibt es fremd und unbegreiflich, daß der Kriegerstand der ideale, mithin für alle Zukunft fortbestehende Untergrund und Lebensquell des staatlichen Daseins, des sittlichen Menschenlebens sein könne. Aber diese Differenz hat weitere Konsequenzen.

Erinnern wir uns, daß für Platon die Wurzel alles Menschlichen in der Erkenntnis besteht. Das Fundament des Kriegerstandes bedarf demzufolge der Ergänzung durch den Stand der Philosophen. Ist es nun schon ein unheilbares Übel, daß in den Philosophen die Wissenschaft und die Erkenntnis einem besonderen Stande überliefert, nicht allen Menschen zuerteilt wird, so ist es noch schlimmer, daß der Philosophenstand aus dem Kriegerstande rekrutiert und mit demselben unter dem Namen der Wächter und Hüter vereinigt wird. Diese Vereinigung ist die Konsequenz des Grundgedankens von der Scheidung des Volkes in Regierende und Regierte. Diese sind die Grundstände. Und von dieser Unterscheidung aus ergibt sich sowohl die

Trennung wie die Vereinigung der Regierenden in den Stand der Krieger und den Stand der Philosophen. Beiden allein liegt die Herrschaft im Staate ob. Die Vereinigung ist ein notwendiger Gedanke, die Trennung aber ist ein methodischer Widerspruch. Denn die Idee fordert ausschließlich den Stand der Wissenden. Der Kriegerstand stammt nicht aus dem Lande der Idee, sondern aus der politischen Wirklichkeit, die Platons idealen Blick dennoch gefangen hält.

Wenn man nun aber fragen muß, warum Platon gerade an diesem Punkte der politischen Erfahrung festgebannt wurde, während sein Idealismus, wie wir noch sehen werden, sonst so vielfach die Schranken der Erfahrung überfliegt, so haben wir die Lösung dieses Rätsels in dem Fehlen eines einheitlichen Begriffs, der Idee des Menschen, zu erkennen. Wie der Gedanke der Einheit des Menschengeschlechts gänzlich bei ihm fehlt, so fehlt nicht minder auch der Gedanke der auf selbständigen Individuen beruhenden staatlichen, menschlichen Gemeinschaft. Der Begriff des Menschen bildet ihm nicht das Problem einer Einheit. Der Mensch sei „als irgendein Spielwerk Gottes gebildet worden, und wirklich sei dies das Beste für ihn“ (leg. 803 C). Das künstliche Spielwerkzeug bildet den schroffsten Kontrast gegen die Aufgabe, gegen die Hypothese des Menschen innerhalb der Probleme der menschlichen Kultur.

Und da der Mensch keine Idee ist, keine gedankliche Einheit, so bedarf er auch in der empirischen Wirklichkeit nicht der Herstellung und Hütung durch Einheit und Einheitlichkeit. Er kann daher gesondert und gespalten werden in seinen Lebensberufen. Und es bedeutet keinen Widerspruch gegen seinen Begriff, daß die Erkenntnis eigentlich nur einem Stande übertragen wird. Es ist auch kein Widerspruch, daß das Amt der Erkenntnis endlich auch noch dem Mutterboden der Krieger zufällt. Denn diese teilen sich ja mit den Philosophen in die Geschäfte der Herrschaft und der Staatsverwaltung.

Man könnte immer noch fragen, was der letzte Grund sei für diese Teilung der Hüter und Wächter in Wissende und Krieger, und weshalb nicht die Herrschaft im Staate ausschließlich den Philosophen anvertraut wird. Man könnte ja für die Krieger einen Ausnahmestand erdenken, der nur für die Zwecke der Landesverteidigung notwendig sei — denn über die Grenzen

seines Idealstaates, der aber vielmehr nur ein Kirchturmsstaat ist, wie er durch seine 4500 Ackerbürger begründet und festgelegt wird, geht Platons Blick niemals hinweg; die Fernsicht auf das Menschengeschlecht fehlt gänzlich bei ihm. Indessen hat der Idealismus Platons noch offener liegende Lücken und Schäden. Die Krieger werden keineswegs lediglich der Landesverteidigung wegen zu einem festen Stande gegliedert; denn sie werden auch gebraucht gegen den Ungehorsam des dritten Standes im eigenen Staat.

Hierdurch wird nicht nur der Schleier über das Wesen des Kriegerstandes gelüftet, sondern tiefer noch wird das Wesen des dritten Standes entschleiert. Nicht darin besteht der Charakter des dritten Standes, daß er den niedrigen Beschäftigungen des Erwerbs und Handels preisgegeben wird, so daß er auch den Gefahren des Eigentums ausgesetzt bleibt, während die oberen Stände des Kommunismus teilhaft werden; es ist nicht genug, daß diese tiefste Wunde des sozialen Lebens eine offene bleibt an seinem sozialen Leibe: es dient ihm auch zur Voraussetzung, daß er im organischen Ungehorsam gegen die Staatsgesetze verharrt. Daher müssen die Regierenden die Krieger sein, die ihn niederhalten und bestrafen.

Und charakteristisch ist auch der Gegensatz zum Prophetismus, daß hier in der Herrschaft der Wohlhabenden über die Armen die Herrschaft der edleren Begierden über die schlechteren erkannt wird. Platon sagt nicht nur, was richtig und recht ist, daß der Gütererwerb die allgemeine ethische Gefahr bilde, sondern mit dieser Erkenntnis setzt er einen dritten Stand in diesem Lebensberufe fest, und isoliert ihn, und charakterisiert seelische Unterschiede in diesem Stande aus dem Gesichtspunkte seiner Konstituierung.

Wir kommen auf eine wichtige methodische Grundlage der Platonischen Staatslehre. Diese ist schlechthin seine Seelenlehre. Denn es ist ein Grundzug seines ethischen Denkens, den wir nun besser verstehen können, daß er die Seele des Menschen, so sehr er ihre Unsterblichkeit verteidigt, dennoch nicht so sehr im Individuum erkennbar werden läßt, wie im Staat. Auch dieser hat ja im Grunde keine Individualität, die vielmehr nur in den drei Ständen objektiviert ist. So konstruiert er nun auch nach dieser falschen Individualität des Staates den

Begriff der menschlichen Seele, für den er zwar Idee fordert und daher auch Einheit fordern müßte, aber wenngleich sein Ausdruck der „Teile der Seele“ nicht buchstäblich zu nehmen ist, sondern nur die Artbegriffe der Seele bedeutet, so bleibt es doch immer die Analogie der Stände, deren Dreiheit in einer Dreiheit der Seelenarten sich widerspiegelt.

Es ist die Logik im Zufall einer geistigen Entdeckung, die hier ihr Spiel treibt. Vielleicht wäre Platon nicht auf die Entdeckung der dritten Seelenart gekommen, wenn ihn der dritte Stand nicht darauf hingelenkt hätte. Und es spricht nicht dagegen, daß die psychologische Dreiteilung nicht genau entsprechend der Drei-Stände-Einteilung ausfallen konnte. Denn für den dritten Stand hatte die bisherige Psychologie schon ausgesorgt: dem Gütererwerb entspricht die Begierdenseele. Aber die Abzweigung des herrschenden Standes in die Krieger und die Wissenden war ein neues Problem. Für die Erkenntnis war nun aber schon seit Anaxagoras gesorgt. Die Vernunft brauchte nicht einmal die göttliche Weltvernunft zu bleiben, vielmehr war ihre Auszeichnung notwendig für den Stand der Wissenden, den idealen Menschentypus. Aber die Vernunft hat jetzt auch im Kriegerstande eine praktische Seelenprovinz. Diese muß ebenso von der allgemeinen Vernunft unterschieden, wie mit ihr vereinigt werden; beides nach dem Muster der Krieger und der Wissenden unter der Einheit der Wächter.

So ist nun der Urtypus des Willens zur Welt gekommen. Aber sein Geburtsmal trägt er in seinem Namen an sich. Den Willen kennt Platon nur erst in der Wollung: der den Willen vertretende Name ist die falsch übersetzte Leidenschaft. Es gibt aber außer dem Affekte keine bessere Übersetzung für dieses Wort, das Platon aus seiner Sprache für seinen neuen Begriff eingesetzt hat. Bei Homer bedeutet es noch den Zorn, und es ist ja wohl auch sprachlich verwandt der Feuer- und Rauchseele, welche eine Urform der Seele ist. Immerhin hat sich nunmehr der Affekt ebenso von der Begierde wie von der Denkkraft abgeschieden. Weder des Gedankens Blässe, noch der zügellose Trieb macht sein Wesen aus: eine neue Grundkraft der Seele hat der Kriegerstand der Staatsseele entbunden. Es ist jetzt nicht mehr nur der wilde Trieb und die Begierde und die Leidenschaft, die den Menschen beherrschen, geschweige seine Seele

21*

ausfüllen und ausmachen, sondern eine Mittelskraft des Bewußtseins ist an den Tag gekommen, die nicht nur medial ist, insofern ihr die Eigenkräfte der anderen Seelenarten fehlen, sondern die vermittelnd ist zwischen ihnen. Die Begierde wird nicht entkräftet, aber zähmbar gemacht. Und die Vernunft wird nicht für die Erkenntnis reserviert, sondern sie wird zusammengespannt mit dem Rosse des Mutes, und in diesem Doppelgespann erschaut die Seele bei ihrer Präexistenz die ewigen Ideen. Die neue Seelenkraft vereinigt die beiden früheren. Und in der Tat fordert die Ethik Platons eine solche Einheit der Seele.

Die reine Ethik Platons, die auf der Idee des Guten beruhende, fordert unbedingt diese Einheit der menschlichen Seele. Anders aber steht es mit seiner angewandten Sittenlehre, mit seiner Staatslehre, und aus dem Staate will er die Seele des Mikrokosmos sicherer erkennbar machen als in dem menschlichen Organismus. Danach wird aber wiederum der Widerspruch störend, den die Krieger neben den Wissenden, als Grundfaktoren des Staates und demgemäß der Seele, bilden. So wird der Dualismus zwischen der erkennenden Vernunft und dem praktischen Willen erkennbar. So wird es auch verständlich, daß der Wille nur erst als Affekt zur Endeckung kam, daß fernerhin auch noch nicht die Einheit aufging, die zwischen Vernunft und Willen bestehen muß. So wird es endlich auch verständlich, daß der Vernunft selbst Schranken gezogen wurden, wie der Affekt noch nicht in die unendlichen Grenzen des Willens eingefaßt wurde. Der Wille, nur als Affekt noch gedacht, legte auch der Vernunft hemmende Zügel an und engte den Horizont des Idealismus ein.

Der Begriff des Menschen wurde hergeleitet aus dem Begriffe des Staates, und zwar aus dem der empirischen griechischen Staaten. Die Wirklichkeit, die Gegenwart und allenfalls auch die Vergangenheit, in ihren Grenzen bewegt sich der Blick des Idealisten. Wird aber das Zeitbild etwa durch Vergangenheit und Gegenwart erfüllt? Und fehlt etwa eine Nebensache, wenn die Zukunft fehlt?

Hier wieder tut sich ein gewaltiger Unterschied auf gegenüber dem Zeitbewußtsein der Propheten. Sie sind so wenig weltfremd, wie Platon, aber ihre auswärtige Politik schon unter-

scheidet sie von der Politik Platons, für den nur Griechenland vorhanden ist, und der in Sizilien auch nur nach griechischen Mustern seinen Idealstaat einrichten will, wie er ihn in allen seinen Staatsschriften nur nach diesen Mustern entwirft. Die Propheten dagegen sind zwar praktische Politiker in ihrem Volke. Aber ihr Staat ist nicht die Polis, für deren Eigenart jeder griechische Bürgergeist eintritt, sondern über die Polis hinaus greift schon der Stamm, und über den Staat selbst der Doppelstaat von Juda und Israel. Und nun kommen gar die Propheten und entwerfen ein ganz anderes Idealbild vom Staate, zerschlagen den Staat der Stämme und errichten das Idealbild eines Völker-, eines Menschenstaates. Für dieses Bild reicht keine Gegenwart aus, und keiner Vergangenheit kann es entnommen sein. Es ist ein ganz neuer Zeitbegriff, der hier das Bewußtsein erfüllt: in der Zukunft entsteht die Unendlichkeit der Zeit, die für die Entwicklung des Menschengeschlechts bei Platon gar nicht vorhanden ist. Nur räumlich ist sein Blick über Griechenland hinaus erweitert. „Es hat aber die Erde viele und wunderbare Orte, und es ist weder an Größe noch Gestalt so, wie von denen, die über die Erde geredet haben, geglaubt wird, nach dem, was ich von einem erfahren habe.“ (Phädon, pag. 108) Aber daß es einmal schönere Zeiten geben könne, davon ahnt er nichts.

Für die Propheten hingegen konzentriert sich die Erde und das Universum fast gänzlich auf die Zeit. Denn der Raum steht bei ihnen im Widerspruch der beiden Begriffe: Jerusalem und die ganze Erde. Sie schlichten diese Antinomie durch den „neuen Himmel“ und die „neue Erde“, die „am Ende der Tage“ erstehen werden. Das Ende, die Unendlichkeit der Zeit ist es, mit der sie die Widersprüche im Raume, in der geographischen Ausbreitung der Menschheit überwinden.

Daher hat ihr Sein keinen Stillstand, sondern alles ist in Entwicklung, in Verwandlung, in ewiger Neuentstehung. Daher besticht sie keine Macht der Wirklichkeit; auch der Staat, der eigene Staat macht sie nicht befangen. Er muß vernichtet werden, und nur „der Rest Israels“ soll übrig bleiben, damit aus ihm alle Völker sich verjüngen können. Die Verwandlung erstreckt sich bis auf die Sprache, die Gott dereinst in „Eine lautere Sprache“ für alle Völker umwandeln wird. So hat weder die

Natur noch die Menschenwelt eine absolute Beharrung, sondern ewige Neuschöpfung ist der Sinn der göttlichen Schöpfung.

Bei Platon hat Burckhardt „Stillstellung der griechischen Kultur“ getadelt. Wir erkennen aber, daß die Enthaltung von der Zukunft den Stillstand aller Kultur und Geschichte zur Folge hat. Es ist nicht sein größter Fehler, daß er nicht die „Zukunft erraten oder gar hervorgerufen“ habe, sondern daß er überhaupt den Begriff der geschichtlichen Zukunft und daher den Begriff der geschichtlichen Entwicklung nicht gehabt hat. Auch seiner Utopie in der Atlantis fehlt die Fernsicht. Daher bleibt die Vorsorge für den Krieg eine Obliegenheit selbst der Utopie.

Auf dem Prinzip der Entwicklung beruht das ganze Problem der Erziehung. Und praktisch will die Ideenlehre durchaus ein Erziehungssystem sein. Aber dieses ganze System, welches eine „Umwendung“ bedeuten will für die Seele von der Wirklichkeit in das Reich der Ideen: diese ideale Pädagogik ist dennoch auf den unaufhörlichen Fortbestand des Kriegerstandes begründet. Sonach gehört der Krieg in das Idealbild der Menschheit.

Wie anders dagegen die Propheten. Sie predigen nicht nur das Verschwinden der Kriege, sie geben ihrem Gotte als sein höchstes Attribut vielmehr den Frieden. Gott ist der Schöpfer des Friedens, wie der des Lichtes und des Menschen. Der Priestersegen gipfelt in der Einsetzung des Friedens. Der Friede entstammt der Sprachwurzel der Vollkommenheit. Er ist gleichsam ein Ausdruck des Ideals.

Aus diesem Übergewicht, den der Kriegerstand behauptet, erklären sich auch alle Schwächen und Mängel, alle Lücken und Widersprüche in Platons Staatlehre. Das Eigentum wird aufgehoben, aber nur für die oberen Stände, wie wir schon sahen. Die Wissenden werden die Regierenden, aber das Priestertum bleibt und mit ihnen bleiben die Opfer unangefochten. Mit dem Eifer der Propheten gegen das Opfer hingegen wird auch das Priestertum von ihnen angegriffen. Und wenn zwar auch die Leviten nur ohne unbewegliches Eigentum bleiben, so wird ihnen aber keineswegs der Anteil am Geistigen ausschließlich zuerteilt. Auch die Widersprüche in den Instituten der Ehe und der Familie dürften sich im letzten Grunde aus der Wurzel, den der Kriegerstand für den Staat bildet, erklärlich machen. Die

Gemeinschaft der Kinder zieht die Gemeinschaft der Weiber nach sich. Dennoch aber bleibt der Ehebruch bestehen, und es wird nicht nur die freie Liebe nicht zugelassen, sondern die Liebe überhaupt, als das Prinzip der Ehe, nicht anerkannt und dafür die staatliche Zuteilung zum Zwecke angemessener Kinderzeugung als Staatsgesetz begründet.

Der militärische Grundgedanke beherrscht das politische Erziehungssystem, wie auch das Rechtsverfahren; endlich aber kommt es zu besonderer Anstößigkeit in der Sklaven-Gesetzgebung. Es ist schon auffällig, daß nicht gefragt wird, woher bei der Staatsgründung die Sklaven kommen, geschweige ob sie beständig fortbestehen dürfen. Aber unerträglich ist es, mit welcher Grausamkeit sie bestraft werden, wie sie z. B. für jede Beere, die sie aus dem Bereiche eines anderen an Trauben gepflückt haben, körperliche Züchtigung zugezählt erhalten. Diese Raffiniertheit der körperlichen Strafen ist beinah noch empörender als die Grausamkeit, welche die ganze Sklaven-Gesetzgebung durchzieht.

Wie sehr entspricht dagegen die prophetische, die mosaische Gesetzgebung über die Sklaven ihrem Grundgedanken vom Menschen. Das berüchtigte Auge um Auge ist das wahnwitzigste und undankbarste Beispiel in der gesamten Geistesgeschichte. Der Kernspruch sollte vielmehr lauten: Zahn um Zahn. Denn wenn der Herr seinem Sklaven auch nur den Zahn ausgeschlagen hatte, so mußte er ihn frei entlassen. Und es gibt kein Blutgeld in Israel für den Totschlag eines Sklaven. Auch durfte der entlaufene Sklave seinem Herrn nicht wieder ausgeliefert werden. Auch hier greift der Gedanke des einheitlichen Menschen durch, der durch den Fremdling vermittelt wird. Platon hingegen bleibt auf dem griechischen Boden, insofern er an dem Unterschiede zwischen Hellenen und Barbaren festhält. Die Differenz zwischen Platonismus und Prophetismus präzisiert sich soziologisch in der Differenz zwischen Ger und Barbar. Der Hellene ist autochthon. Die Thora fordert Einheit für den Eingeborenen und den Ausländer. Dies ist die ethische Vorschrift, die für Recht und Staat freilich Modifikationen erfordert. Aber die Norm vollendet sich im Messianismus. Wenn Meyer die Prophezeiungen der Ägypter als Schema für die Propheten nachzuweisen sucht, so übersieht er den Unterschied, daß die Propheten nach der Vernichtung

des eigenen Staates die Herrlichkeit der Zukunft verheißen. Erst mit dieser unbedingten Herrschaft der Sittlichkeit über den eigenen Staat und das eigene Volk wird die Ausnahme von der Menschheit getilgt, welche das Barbarentum bildet. Durch die messianische Menschheit erst wird Gott der Vater, nicht mehr nur der Schöpfer der Menschen, und die Menschen werden, als Kinder Gottes, zu Brüdern.

Die Erfüllung der Zukunft mit dem einheitlichen Bilde der Menschheit hat noch eine andere große Differenz zur Folge. In das Sittenbild der Propheten wirft der Mythos vom Jenseit nur Schatten und Nachklänge, im sittlichen Weltbilde Platons dagegen bildet es den eigentlichen Horizont. Bei den Propheten tritt das Jenseit zurück gegen das Einst. Vom Jenseit sagt Jesaja: „kein Auge hat es gesehen, außer Dir Gott allein". All ihr Interesse, geistig wie sittlich, ist auf das Einst der Menschenwelt gerichtet. Das Gottesreich ist ihnen mit dieser Erde verknüpft, die bei aller ihrer Erneuerung immer nur von derselben Menschenart bevölkert bleibt. Nur die Entwicklung und nur die Zukunft bestimmt und befestigt das Dasein der Menschen.

Platon dagegen schränkt seinen Idealismus auch hier ein durch Anpassung an die Reformbestrebungen der orphischen Theologie seiner Zeit. Und sein ethischer Rigorismus bewährt sich freilich darin, daß er nicht etwa als ein Schlaraffenland das Jenseit ausmalt, auch nicht als die Insel der Seligen, sondern den Tartaros beschreibt er als den Ort der Vergeltung, die sich auch auf die Wiedergeburt erstreckt, in der die Menschen die Folgen ihrer Bestrafung wieder mit auf die Welt bringen.

Es ist auch hier charakteristisch, daß die Bestrafung das Grundproblem seiner praktischen Unsterblichkeitslehre bildet. Nun sind diese wiederholten Beschreibungen die wichtigsten Vorwürfe seiner Mythenbehandlung, und von allen Seiten her muß sich seine Darstellung der Ideenlehre diese Verschmelzung mit dem Mythos gefallen lassen. Und es ist unverkennbar, daß bei dieser Verwendung des Mythos sein Humor die mächtigsten Schwingen regt. Wie Dante bei allem Patriotismus und aller mittelalterlichen Pietät die Strafen in Hölle und Fegefeuer nicht so erbarmungslos hätte beschreiben können, wenn sein weltgeschichtlicher Humor ihm nicht den Griffel geführt hätte, wie

denn auch alle Bilder des Jüngsten Gerichts nicht ohne diesen Humor entstanden sind, so regt sich auch bei Platon der unfreiwillige Spott des Intellektualismus gegen die Zauberfesseln der dogmatisch-religiösen Phantasie. Aber wenn man dies auch bedenkt und würdigt, so bleibt es doch eine Bestätigung seines Grundgedankens vom Krieger, daß auch hier die kriegerischen Mythen in die Schattenwelt eintreten. Es verbleibt nicht bei dem Jenseit des Daseins, welches, wenngleich nur ein Sproß, so doch das Abbild des Guten ist. Des Guten wegen wäre die Zukunft erforderlich. Das Jenseit aber muß für die Schlechten und ihre Bestrafung erdacht und aufgenommen werden. Ohne Strafe, ohne Schmerz und Pein in der Unterwelt ist es nach dem Gorgias (525) nicht möglich, der Ungerechtigkeit entledigt zu werden. Und wenngleich als Beispiele der unheilvollsten Frevler meistens Krieger und Fürsten aufgeführt werden, so wirkt doch in der Notwendigkeit der Strafe der ursprüngliche Kriegsgedanke nach.

Dahingegen wird bei den Propheten die Vergeltung zur Vergebung. Es ist das eigentliche Amt, der Beruf ihres Gottes, Gnade ergehen zu lassen vor Recht, Versöhnung und Erlösung zu üben an dem Frevler. Nach dem hebräischen Wortlaut trägt er die Sünde, nimmt sie auf sich, als ob er sich, als den Schöpfer des Menschen, für die Gebrechen seiner Natur verantwortlich machen sollte. Dieser Gedanke hat unmittelbare soziologische Kraft, nicht nur für die Rechtspflege und die Verbesserung des Strafvollzugs, sondern auch für die Erkenntnis der tieferen Ursachen der Unsittlichkeit und ihrer Milderung und Beseitigung. Mit dem Tartaros und der Strafe als Bedingung der Wiedergeburt und Auferstehung wird das schwerste Hindernis hinfällig, welches für den sozialen Idealismus der Zukunft der Menschheit besteht.

Wenn wir hier auf den Anfang zurückblicken, so ist es der einseitige Intellektualismus, der den Gedanken der Allheit gelähmt. Für die Menge sei die Philosophie nicht möglich. In diesem Satze wird das Platonische Licht zum Aristotelischen Schatten, wird der Idealismus verkehrt in empirischen Realismus. Die Propheten sind nicht Philosophen. Für sie genügt es, daß die Menschen Gott erkennen und durch ihn den Menschen. Dieser Gotteserkenntnis sind nach ihrer Zuversicht alle Men-

schen fähig, und sie würden an Gott verzweifeln, wenn sie in dieser Zuversicht wankend würden. Dies ist der Vorzug ihres Idealismus, wenn wir nach dem allgemeinen Sprachgebrauche diesen Optimismus so nennen dürfen. Aber freilich beschränkt sich diese Gotteserkenntnis auf die Sittenlehre, und da diese nicht auf der Idee der wissenschaftlichen Erkenntnis beruht, so darf man sie in genauer Terminologie nicht als Ethik bezeichnen.

In den allgemeinsten Zügen bewegt sich die Weltgeschichte in dem Kampf und der Wechselwirkung dieser beiden geistigen Grundkräfte. Und aller soziale Fortschritt muß sich die allgemeine Schule und die Einheitsschule zum Ziel setzen, auch wenn er von der wirtschaftlichen Reform seinen Ausgang nimmt. Für unsere Zeit gilt es die doppelte Einsicht zu gewinnen, daß der Pessimismus von der Unfähigkeit der sogenannten Menge für die Wissenschaft das Grundübel ist, das allen wahrhaften Fortschritt hemmt und illusorisch macht. Das ganze Volk ein Priesterreich, dieser prophetische Grundgedanke muß die Losung der neuen Welt werden.

Ebenso muß aber auch das Vorurteil abgetan werden, daß mit Religion allein wahrhafte Sittlichkeit begründet und befestigt werden kann. Platon hat nur darin unrecht, daß er der Menge die Fähigkeit zur Philosophie abspricht; recht aber behält er darin, daß er ohne philosophische Ethik keinen Frieden auf Erden voraussieht. Es muß zur einheitlichen Forderung der Soziallehre für die Schule und für den Staat errungen werden, daß der wissenschaftliche Unterricht dem gesamten Volke erschlossen wird. Das sachliche, wie nicht minder aber auch pädagogische Fundament alles höheren wissenschaftlichen Unterrichts war, ist und wird sein die Philosophie, die in der Verbindung von Logik und Ethik allein den Idealismus begründet. So bleiben die Propheten, ebenso wie Platon, die Geistesführer des Menschengeschlechts, die nur miteinander verbunden das Ziel des sozialen Ideals erreichbar machen.

Anmerkungen

zur Einleitung

Außer der vorliegenden Einleitung sind zwei Aufsätze von mir über Cohen erschienen; in den Jüdischen Monatsheften 1917/18 Seite 376 ff. „Der Dozent. Eine persönliche Erinnerung“ (der letzte Absatz ist durch ein Versehen des Druckers in den Text meines Aufsatzes geraten, der also schließt mit dem Wort: Mensch) und in der Jüdischen Rundschau, Chanukkanummer 1921, „Hermann Cohens Nachlaßwerk. Ein Brief“ XIII

„Das Philologische, das immer in Ordnung sein muß“: vgl. R. A. Fritzsche, Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung (Berlin 1920), S. 10 XVII

„Noch in seinen letzten Lebenstagen“: nach mündlicher Mitteilung von Herrn Leo Rosenzweig XIX

„Ich bin ja ein . . .“: nach mündlicher Mitteilung von Herrn Boris Pines XXI

„In Frankels . . Streit . . . mit einem Brief eingemischt“: Die interessante Antwort Hirschs findet sich in der Briefkastennotiz von Hirschs Jeschurun 5621 (1861), 7. Jahrg., Nr. V, S. 297 f. Ihr Anfang sei hier wiedergegeben: „Herrn H. C. in B. Die in Ihrem Briefe zum Ausdruck kommenden Gesinnungen sind in solchem Maße zugleich ehrenvoll für Sie, wie für den von Ihnen verehrten Lehrer, daß ich keinen Anstand nehme ihn hiermit öffentlich zu beantworten.

Es wäre in der Tat schrecklich, wenn Angriffe, wie sie unser voriges und gegenwärtiges Heft gegen die wissenschaftlichen Prinzipien Ihres Lehrers bringen, dessen Schüler und Freunde nicht betrüben sollten. Ich zolle Ihrem Pflichtbewußtsein volle Anerkennung, das sich gedrungen fühlte mir zu bezeugen, wie der von Ihnen verehrte Lehrer ganz in altem orthodoxen Sinne lebe, „mit dem Talith über dem Kopf in der Synagoge stehe, mit Ihnen am Freitag Abend Semiroth singe und auch beim Schiur bei Gelegenheit eifrig bemerke: ein Jere Schamaim müsse hier machmir sein!“

Ich halte mich verpflichtet, ebenso öffentlich wie jene Angriffe zu bestätigen, daß mir Ihr Brief des bezeichneten Inhalts zugekommen.

Allein Sie begreifen, daß es sich um alles dies hier gar nicht handele . . .“ XXI

„Herr Professor, meinen Sie etwa . . .“: nach mündlicher Mitteilung von Dr. Bruno Strauß XXII

„Ein ehemaliger Theologe . . .“ Erzählung von Cohen selbst. Über Zunz fragte ich ihn einmal, voll überlieferten Respekts und voll eigener Zweifel an der — im letzten Sinn — Größe des Mannes und Gelehrten. Da gab er mir eine lange Charakteristik, die aus lauter Antithesen — Wertantithesen! — bestand, von der ich nur den Schluß noch behalten habe: „Er hätte ein großer Historiker sein können und war doch nur ein — Antiquar“ XXII

„unbeschreibliche Art der Erhebung“: Diese Worte, sowie die gleich darauf folgenden Anführungen, sind einem bisher ungedruckten Brief an das Ehepaar Louis Lewandowski (Cohens späteren Schwiegereltern) zu Pesach 1872 entnommen XXII

„e pur si muove“: in dieser paradoxen Anwendung in einem Brief an Cohens Jugendfreund Hermann Lewandowsky . XXIII

„Noch während des 70er Krieges“: nach Briefen an die Lewandowskis XXIII

„Scheu vor der eigenen ‚Sentimentalität‘“: Brief an Hermann Lewandowsky XXIV

„den Siebziger besuchte . . .“: eigene Erzählung Cohens XXIV

„er wird den kantischen Gott... mitnehmen“: in Briefen an Hermann Lewandowsky zu Raùschhaschonoh 1872 XXV

„jenes Gespräch mit Friedrich Albert Lange“: in der Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Langes Geschichte des Materialismus (1914) S. 104 (vgl. auch Jüdische Schriften II 197) XXV

Die beiden Briefe an Treitschke im Entwurf und Treitschkes Antworten im Besitz von Frau Geheimrat Cohen XXVII

„Wenn ich nicht hinginge . . .“: Erzählung Cohens an meine Mutter, September 1917 XXIX

„ausgesprochenermaßen“: man vergleiche die Anmerkung zu dem Sabbatvortrag II 469 und vor allem das Nachlaßwerk XXX

„Treitschke . . . im Februarheft der Jahrbücher“: die Worte Treitschkes finden sich wiedergegeben in den Anmerkungen II 471 XXX

„Hagelwetter von Absagebriefen alter Freunde“: Auch die Freundschaft mit Steinthal ging über dem „Bekenntnis“ in die Brüche XXX

„öffentliche Erwiderung .. eines alten Gefährten“: „Prof. Dr. Hermann Cohen in Marburg und sein Bekenntnis in der Judenfrage.“ Eine Reminiszenz und Kritik von Rabbiner Adolf Moses, Mobile, Alabama. Milwaukee, Wis., Verlag des „Zeitgeist“ 1880. Vgl. auch Anmerkung zu II 95 . XXX

„Streit- und Friedensschrift“: so nennt Cohen seine Schrift in einem Briefe aus dem Januar 1880 XXX

„Antwort auf ein Glückwunschschreiben der Frankfurtloge . .“: diese Antwort, datiert vom 11. Dezember 1904 und zugleich mit dem Schreiben der Loge

veröffentlicht in dem „Bericht der Großloge für Deutschland U. O. B. B. vom Februar 1905, Nr. 2“, lautet:

Hochgeehrte Herren und Brüder! Das Glückwunschschreiben, mit dem Sie mich beehrt haben, hat eine große Freude über mich gebracht, und die warme persönliche Art, in der Sie mein Streben anerkennen und auch der Mithilfe meiner Frau so herzlich gedenken, verpflichtet mich Ihnen zu innigem Danke. Es ist ein schönes Zeichen für unseren Bund und unseren Orden, daß die Bestrebungen der Brüder um die Fortbildung der Wissenschaft beachtet und gewürdigt werden. Und es ist besonders tröstlich, wenn die Grenzbeziehungen zwischen der allgemeinen Wissenschaft und der des Judentums beobachtet werden, so daß der erfrischende Widerhall geweckt wird. Sie weisen mit Recht darauf hin, daß es die Pflicht der Wahrhaftigkeit war, welche die Würdigung des Judentums in meiner systematischen Ethik forderte. Meine Begeisterung für das Judentum wurzelt in der Überzeugung von dem ethischen Werte unserer Gottesidee; im Zusammenhange meiner wissenschaftlichen Einsichten steht mein Judentum. Daher schätze ich mich besonders glücklich darüber, daß es mir vergönnt gewesen ist, bevor ich mit größeren Arbeiten über die Idee des Judentums hervortrete, die Bedeutung derselben innerhalb eines philosophischen Systems aufzuzeigen. Es ist nicht der Instinkt der Anhänglichkeit an Konfession und Stamm, dem ich die Leitung in meinem jüdischen Bewußtsein anvertraut hätte, sondern philosophische Methodik, soweit sie mir gegeben ist, und geschichtliche Kontrolle haben mir den Weg gewiesen und licht erhalten. Aus diesem Gedanken schöpfe ich besonderen Mut.

In der wissenschaftlichen Arbeit darf man an Erfolg nicht denken, geschweige ihn berechnen. Die religiösen Dinge aber verflechten sich unvermeidlich mit der praktischen Kultur. Daher dürfte hier ein Ausblick und eine Sehnsucht verstattet sein. So ist es denn meine innigste Hoffnung, zu deren Aussprache Ihr Glückwunschschreiben mich ermutigt, daß dieses Buch, welches sich des Gottes Israels rühmt, von unseren Glaubensgenossen mit dem Interesse, dem Ernste und dem Verständnis aufgenommen und nach Kräften verarbeitet werden möchte wie die große Sache an sich dies fordert, wie solche Gelegenheit in unserer heutigen schwierigen Lage aber ganz besonders zu nutzen sein möchte. In dieser Hinsicht hat es einen neuen sachlichen Wert, daß Sie das Erscheinen dieses Buches begrüßen. Ihre Anerkennung ermutigt mich so nicht allein zum rüstigen Weiterstreben, sondern sie eröffnet mir zugleich die frohe, über alles erwünschte Aussicht auf die unmittelbare Einwirkung auf unsere Glaubensgenossen.

Mit innigstem Danke bleibe ich in unverbrüchlicher Treue von ganzem Herzen

der Ihrige H. Cohen. XXXI

„Der Gießener Freund“: das oben bereits angeführte Büchlein von R. A. Fritzsche XXXV

„a n d e r s w o“: in meinem „Jehuda Halevi“ S. 159 f. . . XXXV

„w e i l e r d i e s e s i n t i m s t e . . .“: so hat er es selbst, mir gegenüber, begründet. („Ich kann doch nicht über Schiller sprechen vor diesen Leuten, die mich ansehn: was sagt der Jude?!“) XXXIX

„s e i n e n J u d e n“: dies wie das folgende alles aus eigenen Äußerungen zu mir XXXIX

„e i n l i b e r a l e s J u d e n t u m“: Cohen war liberaler Jude — wer, wenn er nicht! aber er hat es bewußt vermieden, sich parteimäßig zu binden. Es existiert ein Schreiben von ihm an die Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland, worin er die ihm gewordene Aufforderung zum Beitritt ablehnt, das wohl veröffentlicht zu werden verdiente XL

„j e n e S t e l l e d e s v o r e i n i g e n J a h r e n v e r ö f f e n t l i c h t e n B r i e f e s a n S t a d l e r“: Der Brief steht in der von mir herausgegebenen „Gabe Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag dargebracht“ Frankfurt 5682 S. 10 und ist vom 17. 7. 1890 XLIV

„a u c h e i n f r ö m m e r e r M a n n“: so in der Vorlesung 1913/14, vgl. Anm. zu Seite L XLVI

„D i e V o r l e s u n g d e s W i n t e r s 1 9 1 3 a u f 1 9 1 4“: die Zitate sind aus Heften, worin ich schon damals meist nur die großen Augenblicke, diese aber dann wörtlich, festzuhalten suchte. Ein eigentliches Heft zu führen ging nicht an. Man hätte über dem Nachschreiben gerade das Beste verpaßt. Bisweilen schloß ein ganzer Gedankengang mit einer Handbewegung. Die war dann aber wirklich Schluß, überzeugender als alle Schlüsse. Ich habe den Eindruck des Dozenten niederzuschreiben gesucht in dem oben angeführten kleinen Aufsatz von 1918 L

„W a s I h n e n . . .“: eigene Erzählung Cohens LI

„n u n e i n m a l k e i n e n B e r u f . . .“: Anfang des Briefes. Vgl. Anm. zu Seite XXVII LIII

Noch ein intimster Punkt muß hier berührt werden. Er hat Kant sein Mißurteil über das Judentum, von dem der große Aufsatz (I 284 ff.) bewußt absieht, nicht verziehen. Die christliche Voreingenommenheit, gegen die er sein Leben lang in Waffen stand, — hier traf sie ihn am empfindlichsten Punkt. Er hat darüber einen kurzen Aufsatz geschrieben, der zur Veröffentlichung aus dem Nachlaß bestimmt war, auf die er größten Wert legte. Ich kam selber einmal dazu, wie er ihn Herrn S. Brünn vorlas; ich erinnere mich noch des energischen Tons, mit dem er las, aber nicht mehr des Inhalts im Einzelnen und höre noch, wie er sagte: „Aus meinem Nachlaß soll das einmal veröffentlicht werden!“ Im September 1917 hat er meiner Mutter davon erzählt, auch von der Bestimmung zur posthumen Veröffentlichung und von seiner Beruhigtheit, daß das daläge. Leider scheint das merkwürdige Dokument verloren LIII

„E s h a t n o c h n i e . . .“: Gespräch mit mir LIV

„i n m ü n d l i c h e n Ä u ß e r u n g e n“: so in einem Gespräch mit Martin Buber LVI

„Übung in der Lehranstalt“: Im Anschluß an die angezeigte Übung über Maimonides. Es wurde jedesmal nur ein Psalm gelesen. Er las und übersetzte selbst. Zur Interpretation verwendete er stark Grätz. LVI

„Spott über Dubois-Reymond“: in den Lewandowskibriefen. Vgl. Anm. zu Seite XXIII LVIII

„er hatte nicht vergessen“: sondern betonte es mir gegenüber stark, um seine Vorurteilslosigkeit zu erweisen . LVIII

„Mit der Regierung . . .“: Mitteilung von Dr. Bruno Strauß LVIII

„Judenzählung“: er war sehr ärgerlich über die Zahmheit der „Justizräte“ und wünschte einen viel entschiedeneren und selbstbewußteren Protest. (Mitteilung meiner Mutter) LVIII

„Achad Haam“: eigene Erzählung Cohens LIX

„Verbindung des theoretischen mit dem praktischen Element“: wo in der persönlichen Propaganda natürlich bald das eine bald das andre mehr hervorzuheben war LXI

„aber wir“: ich war selbst zugegen LXII

„diesen Sommer“: vgl. Anm. zu Seite XIX LXII

„Aber eine schöne Lewaje . . .“: Mitteilung von Herrn Leo Rosenzweig LXIII

F. R.

Zum Text

1. Religiöse Postulate

Vortrag, gehalten auf der zweiten Tagung des Verbandes der deutschen Juden am 13. Oktober 1907.

Gedruckt im Stenograph. Bericht über die 2. Hauptversammlung des Verbandes der deutschen Juden. Berlin 1907. S. 11—20. Auch: Allgem. Ztg. des Judentums, 13. Dez. 1907, S. 592—595.

Wiederabdruck: Religiöse Postulate. Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage der deutschen Juden, und durch einen Zusatz vermehrt in: Ost und West 1909, S. 70—82.

Unserem Abdruck ist die erweiterte Fassung in „Ost und West“ zu Grunde gelegt, wobei der Zusatz von 1909 deutlich gekennzeichnet wurde.

Berichte und Beurteilungen: Israelit. Familienblatt (Hamburg), 17. Okt. 1907; Die jüdische Presse, 17. Okt. 1907; Der Israelit, 17. Okt. 1907 und in der Beilage zu dieser Nummer („Jüd. Volksfreund“, Nr. 48, S. 19) „Die Messiasidee im Judentum“.

S. 14 „Gedenkrede auf Salomon Neumann“: siehe II 425 ff.

2. Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit

Vortrag, gehalten auf dem 5. Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt am 10. August 1910.

Zuerst gedruckt in: Protokoll des 5. Weltkongresses für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt. Berlin 1910, S. 563—577. Auch als S.-A.: Berlin-Schöneberg 1910, Protestant. Schriftenvertrieb. 8°, 16 S.

Aus den vielen Stimmen, die sich zu diesem Vortrag vernehmen ließen, seien hervorgehoben: die eingehende Würdigung von orthodoxer Seite in: „Der Israelit" vom 16., 23., 30. März und 12. April 1911 (J. Breuer unter der Überschrift: „Was läßt Hermann Cohen vom Judentum übrig?"), vom zionistischen Standpunkt aus in „Die Welt", 1910, Nr. 34. Eine Anzeige der 6. Auflage findet sich in Blochs Österr. Wochenschrift 1911, 108 (Rosenmann) und in der Allgem. Ztg. d. Judent. 1918, 299 (L. Geiger).

Zur Wirkung auf christlicher Seite vgl. Ludwig Stein, Gemeindeblatt der Jüd. Gemeinde zu Berlin vom 7. Juli 1911: „Auf dem Weltkongreß für Freies Christentum, der im August 1910 in Berlin getagt hat, sind bekanntlich auch zwei [muß heißen: drei, da auch Claude Montefiore aus London sprach] der Unsrigen, Rabb. Prof. Hirsch aus Chicago und Geh. Rat Hermann Cohen aus Marburg, in viel bemerkten Reden zu Worte gekommen. Ein sozial stark vorgeschrittener christlicher Theologe, Dr. M. Mauernbrecher, stellte neuerdings fest, daß die Vorträge der beiden Vertreter des Judentums einen sehr starken Eindruck hinterlassen haben. Wer als Jude geboren ist, so führte M. aus, ist in der Lage, alle religiöse Reform und alle Vertiefung des religiösen Vorstellungslebens nur als eine Rückkehr zu dem zu betrachten, was gleich zu Anfang die weltgeschichtliche Eigenart seiner Religion ausgemacht hat. Im israelitischen Prophetentum habe man das erste Aufleuchten des sozialen Gedankens zu erblicken." — Dazu Protestantenblatt, 29. Nov. 1911 („Das Judentum auf dem Berliner Weltkongreß"), und im weiteren Rahmen einer rückschauenden Betrachtung über „Christen und Juden auf dem Berliner Weltkongreß" in „Die Christliche Welt", 17. April 1913, Sp. 371 ff. (Fiebig). Eine Äußerung Wellhausens berichtet Cohen selbst in seinem Abschiedsgruß an Wellhausen (II 466). Vgl. auch Sozialistische Monatshefte 1911, 1. Band, S. 147 f.

3. Die religiösen Bewegungen der Gegenwart

Ein Vortrag, gehalten von Prof. Dr. Hermann Cohen, Geh. Reg.-Rat. Leipzig, Fock, 1914. 8°, 31 S. (Schriften hrg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.)

Der Vortrag fand weitgehende Beachtung. Vgl. Troeltsch in der Theolog. Literaturzeitung 1915, 383—85 („Meinerseits kann ich diesen Ausbau der Kantischen Religionsphilosophie zum formalen ethisch-theistischen Rationalismus nicht für richtig halten". „Jede Religionsphilosophie strebt natürlich ins Überkonfessionelle, sonst wäre sie nicht Philosophie. Aber in ihren Abstraktionen bleibt doch immer etwas lebendig von dem Boden, aus dem sie erwachsen ist. Wendet sie sich zu praktischem Einfluß, so wird sie eben damit zu dem Mutterboden zurückgelenkt werden, von dem sie ausgegangen ist. So geht es

Cohen mit seiner und mir mit meiner.“); Theolog. Literaturblatt 1914, 592 (W. Elert); Theolog. Literaturblatt 1917, 157 (Kähler); Christl. Welt 1915, 866 (Rade) — Allgem. Zeitung d. Judentums 1914, 401 ff.

4. Was einigt die Konfessionen?

Vortrag, gehalten in der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin am 9. Juni 1917.

Erschienen zuerst im Protestantenblatt, Beiblatt Nr. 28 (14. Juli 1917) u. Nr. 29 (21. Juli 1917). Auch als S.-A.: Was einigt die Konfessionen? Vorträge von Walther Nithack-Stahn und Professor Dr. Hermann Cohen. Berlin, Hütten-Verlag, (1917), 35 S., 8⁰.

Walther Nithack-Stahn, Pastor an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche zu Berlin, Verfasser zahlreicher philosophischer und religiöser Dichtungen und Bekenntnisschriften.

Im Gespräch äußerte Cohen einige Tage zuvor die Absicht, den Leuten zu zeigen, „daß wir Stockjuden sind“.

Ein Bericht über den Vortrag findet sich in der Vossischen Zeitung, 11. Juni 1917. Man vergleiche auch „Christliche Welt“, 13. Sept. 1917, Sp. 672 f. (Rade).

S. 72: „Die Abneigung gegen die wissenschaftliche Philosophie erdreistet sich . . gegen den Rationalismus überhaupt Front zu machen“: vgl. dazu das kritische Nachwort zu „Deutschtum und Judentum“ II 294 ff., auch II 179.

„einen französischen geistreichen Schriftsteller als Originalphilosophen zu feiern . . .“: Bergson (vgl. auch I 39, 83; II 276, 401).

S. 80: „im Falle Jatho“; Karl Jatho, ev. Geistlicher, 1911 wegen „Irrlehre“ seines Amtes entsetzt. Zum „Fall Jatho“ vergleicht man am besten den Jahrgang 1911 der „Christlichen Welt“.

S. 81: „Albrecht Ritschl“: „protestant. Theologe, Begründer der sog. Ritschlschen Schule, die unter Beseitigung der Metaphysik aus der Theologie den Glauben auf die geschichtliche Gottesoffenbarung in Jesus zu begründen und unter Ablehnung der Mystik die reformatorischen religiös-sittlichen Grundgedanken Luthers fruchtbar zu machen suchte.“ (Vgl. II 242; III 65, 75, 165.)

5. Einheit und Einzigkeit Gottes

Der Aufsatz erschien in drei Abschnitten als eine Nummer der „Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft“ in den „Neuen Jüdischen Monatsheften“; I.: 10. Okt. 1917, S. 21—24; II.: 25. Dez. 1917, S. 140—143; III.: 25. März 1918, S. 281—284.

Der dritte Abschnitt ist wohl das Letzte, was Cohen selber in den Druck gegeben hat.

Der Aufsatz stellt einen Vorblick dar auf die ersten vier Kapitel von Cohens „Religion der Vernunft“, die damals bereits im Druck waren.

6. Gottvertrauen

Neue Jüdische Monatshefte 10. Nov. 1916, S. 79—82.

S. 100 „Ein mittelalterlicher Philosoph“: Bachja (vgl. I 240).

22 I

S. 102 „gegenüber dem Ansinnen dieser besonderen Judenstatistik“: im Jahre 1916 war vom preußischen Kriegsministerium eine statistische Erhebung über die Juden im Heere veranlaßt worden. Näheres darüber siehe jetzt bei Franz Oppenheimer, Die Judenstatistik des preuß. Kriegsministeriums, München 1922.

7. Die Messiasidee

Bisher ungedruckter Vortrag. Niederschrift vermutlich aus dem Februar 1892.

8. Die Versöhnungsidee

Bisher ungedruckter Vortrag. Niederschrift vermutlich Anfang der 90er Jahre.

9. Der Tag der Versöhnung

Neue Jüdische Monatshefte 10.—25. Sept. 1917, S. 699—702.

10. Die Nächstenliebe im Talmud

„Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet. Marburg, Elwert, 1888. 1., 2., 3. Auflage. 8⁰. 35 S.“

Das Gutachten gehört in die Zeit, als Hessen ein bevorzugter Kampfplatz des Antisemitismus war. Ein Marburger Volksschullehrer hatte im Dezember 1886 in einer Versammlungsrede behauptet, der Talmud sei das Gesetz der Juden, und es stehe darin, daß das Gesetz Mosis nur vom Juden zum andern gelte; auf Gojims habe es keinen Bezug, die dürften sie bestehlen und betrügen. Nachdem durch den Vorsteher der Marburger Gemeinde Strafantrag gestellt war, erhob die Königl. Staatsanwaltschaft Klage wegen Beschimpfung der jüdischen Religions-Gesellschaft. Die Verhandlung vor dem Marburger Landgericht fand am 25. April 1888 statt. Der Gerichtshof hatte Lagarde (Göttingen) und Cohen zu Sachverständigen ernannt und ihnen die Frage vorgelegt, ob eine Beschimpfung des Talmud auch Beschimpfung der jüdischen Religion und also straffällig sei, und ob der Talmud wirklich den Nichtjuden zu berauben gestatte.

Über Vernehmung und Prozeß berichtet Cohen in einem Briefe vom 16. Mai 1888 (an Stadler): „Am 25. April sodann zum Ersten Mal im Leben die sogenannte Wissenschaft beschworen und da es den Richtern bequemer erschien, anstatt mein Gutachten zu studieren und in foro zu verlesen, mich zu vernehmen, $1^1/_2$ Stunden den Richtern und dem Verteidiger Rede gestanden, worüber die ungenauesten Berichte in einige wohlmeinende Zeitungen gedrungen sind. Dann kam die Verkündigung des Urteils mit einem vorläufigen Erkenntnis-Referat, sehr betrübend: Das Gericht entscheidet in keiner Weise über die innere Glaubwürdigkeit der beiden Gutachten — mein College ist Lagarde in Göttingen, auch in seinem Gutachten sich erklärender Antisemit — und übersehen sogar dessen Zugeständnisse zu benutzen. Allmählich bin ich aber doch wieder ruhiger geworden . . .“ Dazu halte man die Worte des Berichterstatters der (orthodoxen) „Jüd. Presse“ (1888, S. 163): „Man muß Zeuge

dieser Vernehmung gewesen sein, man muß gehört haben, mit welchem Ernste und welcher Entschiedenheit der gefeierte Gelehrte die in rascher Folge sich ablösenden Fragen des Vorsitzenden, der Beisitzer, des Staatsanwalts und des Verteidigers beantwortet hat, um das unvergängliche Verdienst, das Herr Prof. Cohen sich erworben hat, ganz würdigen, um den tiefen Eindruck, welchen seine Ausführungen auf alle Hörer geübt, ganz begreifen zu können." — Der Angeklagte wurde zu 14 Tagen Gefängnis und zur Übernahme der Kosten verurteilt.

Lagarde ließ sein Gutachten in dem antisemitischen „Reichsherold" drucken. Dieser Veröffentlichung des gegnerischen Gutachtens gegenüber fühlte sich Cohen verpflichtet und genötigt, auch sein Gutachten zu veröffentlichen. Das geschah in der hier wieder zum Abdruck gebrachten Broschüre. Als Motto setzte er auf das Titelblatt den talmudischen Satz (Tr. Sabbat 88 b): „Die geplagt werden und nicht plagen, ihre Schmach hören und nicht erwidern, aus Liebe handeln und an Schmerzen sich freuen, diese sind es, die Ihn lieben!" —

Vgl. u. a. Allg. Ztg. des Judent. 1888, 355 ff.; Jüd. Presse 1888, 213 ff.; Der Israelit 1888, Nr. 45 u. 46; Israelit. Wochenschrift (Rahmer) 1888, 171 f., 179 f.; Österr. Wochenschrift 1888, 16. VI.; Israelit. Volksblatt (Trier) 1888, Nr. 23; Theolog. Literaturblatt 1888, 297 f. (Dalman); Die Gegenwart (Wochenschrift) 1888, Nr. 31 (Karpeles); Sächsisches Kirchen- und Schulblatt 1889, Nr. 1.

11. Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe

Allg. Zeitung d. Judentums, 8. Juni 1894, S. 268—270.

12. Der Nächste

a) Erschien zuerst unter dem Titel: Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte in der Abendausgabe des Berliner Tageblatts vom 5. Januar 1914; veranlaßt wohl durch den im Aufsatz selbst (I 184) erwähnten Artikel des „Zeitgeist".

b) Mit Änderungen und Erweiterungen: Korrespondenzblatt des Verbandes der deutschen Juden Nr. 14, Juni 1914, S. 1—6. (Abdruck davon auch Allgem. Zeitung des Judent., 24. Juli 1914, S. 355—357).

c) Mit Hinzufügung einer Erwiderung auf Rudolf Kittels Kritik in seinem Gutachten „Judenfeindschaft oder Gotteslästerung?" (1914) und einer Schlußbetrachtung in: Vom Judentum. Aufsätze und Vorträge, hrg. vom Verband der deutschen Juden. Berlin. Heft 5/6, S. 13—47.

Unserem Abdruck ist die letzte Gestaltung (c) zugrunde gelegt.

Zu diesen drei Arbeiten über die Nächstenliebe (Nr. 10, 11, 12) ziehe man noch den Abschnitt „Die Nächstenliebe" aus dem Aufsatz „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch" (1900), III 52—65.

Angezeigt in der „Christl. Welt" 1915, 866 (Rade).

13. Gesinnung

Zuerst erschienen: Korrespondenzblatt des Verbandes der deutschen Juden Nr. 7 (Apologet. Sondernummer), Juni 1910 S. 1—6.

Erweitert und mit einem Nachwort in: Vom Judentum. Aufsätze

2*

und Vorträge, hrg. vom Verband der deutschen Juden. Berlin. Heft 5/6. S. 1—13.

Vergleiche dazu die Anmerkung zu Nr. 12 und die Anmerkung auf Seite 208 des Textes.

Eine Anzeige in der „Christl. Welt“ 1915, 866 (Rade).

14. Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung

Bisher ungedruckter Vortrag.

15. Die Lyrik der Psalmen

Bisher ungedruckter Vortrag. Vermutlich 1914 entstanden.

16. Der Stil der Propheten

Bisher ungedruckter Vortrag, der 1901 entstanden ist und zuerst in Wien (31. März 1901) gehalten wurde (vgl. Neue Freie Presse, 2. April 1901, S. 4).

Durch einen glücklichen Zufall hat sich, nach Fertigstellung des Text-Druckes, ein (von Cohen unkorrigierter) Durchschlag des Schreibmaschinen-Originals gefunden, das auch die ersten drei Halbseiten des Vortrags enthält. Es scheint, als ob Cohen den Inhalt dieser drei Halbseiten später durch den im Schreibmaschinen-Original am Rande hinzugefügten Satz, mit dem unser Abdruck S. 262 ff. beginnt („Der Stil . . . Ästhetik“), ersetzt hat. Daher mag auch das Fehlen des Anfangs bei den sonst sehr sorgsam aufbewahrten Manuskripten zu erklären sein. Immerhin lassen wir den ursprünglichen Anfang hier folgen:

„Der Stil ist ein Begriff der Ästhetik. Man kann das Problem der Ästhetik in ihm denken. Denn der Stil bezeichnet das Gesetz der Kunst sowie das Gesetz in der Eigenart des Künstlers. Zwar pflegt man dabei vorzugsweise an die Eigenart der Technik zu denken; aber wer wird in der Technik nicht zugleich die Eigenart des Künstlers anerkennen? So bedeutet daher der Stil das Gesetz des Genius. Und das ist das Problem der Ästhetik: wie Gesetz und Freiheit im Begriffe des Genies sich vereinigen und sich versöhnen. Der Stil ist gleichsam der objektive Ausdruck des Problems, dessen subjektiver Ausdruck das Genie ist.

Diesen objektiven Ausdruck bedeutet der Stil-Begriff, wie für die Kunst überhaupt, so auch für die Arten der Kunst. Diese Arten entstehen gemäß den verschiedenen Richtungen, in die das künstlerische Bewußtsein sich ergeht, und dementsprechend gemäß dem verschiedenen Material, auf das die Technik angewiesen ist. In diesen großen Verschiedenheiten der Kunstarten behauptet der Stil die ästhetische Einheit. So gibt es einen klassischen Stil in der Musik und in der Poesie wie in der bildenden Kunst. Endlich vertritt der Stil gegenüber dem Wandel der Zeitalter und der Völker das Problem der Einheitlichkeit eines allgemeingültigen menschlichen Typus; einer gleichartigen, unwandelbaren Gesetzlichkeit. Zwar haben die Nationen und die Stämme, die Staaten und die Provinzen ihre eigenen Stile. Aber über ihnen vertritt der Stil die Einheit der Menschheit. Die Völker wandeln wie die Zeiten; aber die Werke des Genies sind ewig. Sie entstehen unter dem Schatten nationaler Besonderheiten, der in ihnen zu Lichtseiten wird. Und je

mächtiger der nationale Stil in ihnen lebendig wird, desto reiner werden sie zum Eigentum der Menschheit. Die Kunst ist einstweilen noch die einzige Bürgin, daß die Menschheit mehr als einen frommen Wunsch bedeutet. Homer und Jesaias vertreten eine einheitliche und eine ewige Menschheit. So bedeutet der Stil die Einheit und die Ewigkeit, die höchsten Merkmale des Gesetzes.

Einheit und Ewigkeit kennzeichnen jedoch nicht ausschließlich das Gesetz der Kunst. Gesetze bilden vornehmlich den Inhalt der Wissenschaft. Und Einigkeit und Ewigkeit bilden so sehr den Charakter dieser Gesetze, daß sie bei diesen wie selbstverständlich erscheinen. Ein Naturgesetz gilt für alle Zeiten und in allen Zungen. Aber freilich die Wissenschaft geht nicht ausschließlich auf Naturgesetze aus. Die Geisteswissenschaften wollen zwar auch die Natur des Menschen erforschen; aber sie nehmen diese keineswegs als unveränderlich an. Und indem man die statistischen Durchschnitte berechnet, gibt man sich dem kühnen Ausblick hin, daß diese Zahlen durch Veränderung der sozialen Umstände erheblicher Veränderung ausgesetzt seien. So bedeutet die Natur hier nicht sowohl das Unabänderliche, sondern vielmehr das Ideal. In diesem Begriffe gehen die Geisteswissenschaften mit der Kunst zusammen. Den Begriff des Ideals hat die Ästhetik hervorgebracht. Aber die Sittenlehre hat den Inhalt dieses Begriffs niemals entbehren können. Das Ideal ist der eigentliche Inhalt der Sittlichkeit. Und in der Bestimmung des Ideals prägt sich der Stil der Sittlichkeit aus.

So entsteht ein neues Problem für den Begriff des Stils. Nicht allein die Individualität des Genies vertritt er; sondern ebenso die Eigenart in der Darstellung wissenschaftlicher Gedanken. Es dürfte dies auch allgemein für alle Wissenschaften gelten. . . .“

17. Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum

Vortrag, gehalten am 3. Januar 1910 in den Montagsvorlesungen der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.

Erschienen zuerst in: 28. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1910, S. 41—61.

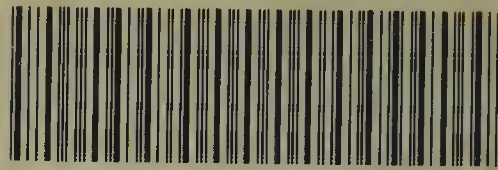
Man vgl. Allg. Ztg. d. Judent. 1910, 125 und Christl. Welt 1915, 866. — Bereits zum hundertjährigen Todestage Kants (12. Februar 1904) hatte Cohen in einem kleinen, hier nicht aufgenommenen Aufsatz (Allg. Ztg. d. Judent. 12. Februar 1904) über das Thema dieses Vortrags gehandelt.

S. 298 Anm. 1. Die hier angezogene Abhandlung „Autonomie und Freiheit“ findet sich in dieser Sammlung III 36 ff.

18. Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten

Bisher ungedruckter Vortrag, der zuerst in der Soziologischen Gesellschaft zu Wien am 19. Oktober 1916 gehalten wurde und den Cohen — als den letzten Vortrag, der ihm zu halten vergönnt war — am 7. Januar 1918 in den Montagsvorlesungen der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums wiederholte.

Gedruckt bei F. E. Haag in Melle


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 000026713